











لجنة ترجمة  
دار المعارف الإسلامية

# الأسلام والتجديد فمصر

قدم له : الاستاذ مصطفى عبد الرازق

ألفه : الدكتور تشارلز آدمس

نقله : عباس محمود



## الفهرس

صفحة	
١	مقدمة الاستاذ مصطفى عبد الرازق
١	تصدير
٤	مقدمة
٧	الفصل الأول — السيد جمال الدين الأفغانى
	أسرته ونشأته — أسفاره — جهوده السياسية — العروة الوثقى
	— عليه — غاياته ورسائله — أثره فى العالم الإسلامى —
	أهم آرائه .
٢٠	الفصل الثانى — ترجمة محمد عبده :
	١ — دور الأعداد
	مولده ونشأته — تعليمه — زواجه — الشيخ درويش خضر
	وأثره فى حياته .
	ب — طالب علم ومتصوف
	الأزهر ودراساته فيه — إصلاح الأزهر فى عهد محمد على —
	فى عهد اسماعيل — عزلة الشيخ عبده وتصوفه — لقائوه
	لمجال الدين وملازمته له — دروس من دروس جمال —
	مقالات محمد عبده الأولى — تحوله الفكرى وحفيظة الشيوخ
	عليه — ختام دراسته فى الأزهر .
٤٣	الفصل الثالث — ترجمة محمد عبده :
	١ — بدء حياته العامة — عالم وحنفى
	اشتغاله بالتعليم — غايته ووسائله — عمله فى الوقائع المصرية
	ومقالاته فيها — الحركة العراية وموقفه منها — نفيه من مصر
	ب — العالم التأثير
	عمله فى المنى — العروة الوثقى ودعوتها وأثرها — الجامعة
	الإسلامية — تدريسه فى بيروت — عودته إلى مصر .

الدور الأخير - اجتماعي ومصلح  
 عمله في القضاء الأهلي - إصلاحاته في الأزهر - عمله في  
 القضاء - فتاواه - إصلاح المحاكم الشرعية - عمله في مجلس  
 شورى القوانين - عمله في الجمعية الخيرية الإسلامية - عمله  
 في جمعية إحياء الكتب العربية - دفاعه عن الإسلام - رده على  
 هانوتو وفرج أنطون

مشروعات لم تتم - مرضه ووفاته - صفاته - المحافظون  
 والمجددون - أثره في الهند وتركيا والشرق الأقصى

المبادئ والنزعات

ما كتب عنه - رأى هورتن فيه - الصلة بين تفكيره وأعماله  
 تفسيره للقرآن - موقفه من علم التوحيد - العقل والعلم -  
 موقفه من الفلسفة

موقفه من العقل والعلم

الدين والعقل - الدين والعلم - لا تعارض بين الدين والعلم -  
 التأويل - التوفيق بين القرآن والنظريات الحديثة

الايان بالله - رأيه في الانسان - الجبر والاختيار - رأيه في  
 النبوة والوحي - الاعتقاد في الأولياء - الشفاعة - رأيه في  
 الأخلاق والعبادات - الإسلام الصحيح .

محمد رشيد رضا - نشأته وتعلّمه - سفره إلى مصر واتصاله  
 بالامام - قيمته العلمية - المنار - غاياته وخطته - الجمعية  
 الإسلامية - اصطدامه بالحزب الوطني وجريدة السياسة -  
 موقفه من تركيا والوهابيين - محافظة رشيد رضا - تأويل  
 القرآن - الإصلاح في نظر المنار - أصول العقائد وتوحيد



المذاهب — جمعية الدعوة والارشاد — تفسير المنار — العوامل  
المقومة

## ١٩٦ الفصل التاسع — حزب المنار :

١ — الأزهريون : الشيخ احمد ابو خطوة — الشيخ عبد الكريم

سليمان — الشيخ سيد وفا — الشيخ حسونه التواوى — الشيخ

محمد نجيت — الشيخ عبد الرحمن قراعه — الشيخ محمد مصطفى

المرافى — السيد عبد الرحيم الدمرداش باشا — عبد العزيز

جاويش بك — الشيخ على سرور الزنكلونى

ب — أصحاب المناصب والأدباء : ابراهيم بك اللقاني — ابراهيم

المولى بك — حسن عاصم باشا — حفى بك ناصف — احمد

فتحى باشا زغلول — على بك لغرى — حموده بك عبده —

محمود بك سالم — اسماعيل صبرى باشا — رفيق بك العظيم —

الشيخ احمد ابراهيم — الشيخ حسن منصور — الأمير شكيب

أرسلان — احمد تيمور باشا — السيد مصطفى لطفى المنفلوطى

— محمد حافظ ابراهيم بك

ج — الحركة السياسية : محمد عبده والحركة السياسية — الحزب الوطنى

السيد عبد الله نديم ومصطفى كامل — حزب الأمة — حسن عبد

الرازق باشا — محمود سليمان باشا — احمد بك لطفى السيد —

شيعة الامام والجامعة المصرية — الشيخ على يوسف —

سعد باشا زغلول

د — الاصلاح الاجتماعى : دعوة الامام — قاسم بك أمين ودعوته —

الاهتمام بالمرأة — تحرير المرأة وإصلاح الأسرة — باحة البادية

حياتها ودعوتها — الموازنة بينها وبين قاسم أمين

ه — المدافعون عن الدين : الدكتور محمد توفيق صدق — الأستاذ

محمد فريد وجدى — الشيخ طنطاوى جوهرى — الشيخ

عبد القادر المغربى

- ٢٤١ الفصل العاشر — الجيل المعاصر من المحدثين :  
 محمد عبده والمدرسة الحديثة — هيكل — العقاد والمازني —  
 منصور فهمي — مصطفى عبد الرازق — طه حسين — علي  
 عبد الرازق وكتاب الخلافة وأصول الحكم  
 اثر محمد عبده في المدرسة الحديثة .

خاتمة بقلم العرب	٢٦٣
مصادر الكتاب	٢٦٧
أسماء الأعلام والأماكن والكتب	٢٧٢

---

## مقدمة

### الاستاذ مصطفى عبد الرازق

في بعض سنوات الحرب ، شهدت في الجامعة المصرية ، قبل  
ضمها إلى وزارة المعارف ، حفلة جمعت جمهرة من شباب العلم ،  
وخطب فيها طائفة من كبار الأدباء وكبار الأساتذة .

وكان يجري على ألسنة الخطباء ذكر آئمة النهضة الحديثة في  
مصر ، في فروعها المختلفة من سياسية واجتماعية وعلمية قهف  
الجموع ، ويبلغ حماس الشباب أقصاه . حتى إذا جرى ذكر الشيخ  
محمد عبده خفت هناك صوت الشباب ، وقرت حدة الهاةفين .

انصرفت يومئذ حسيرا محزوناً ، أكاد أتهم بقلة الوفاء بلدا  
ينسى فيه فضل الشيخ محمد عبده بعد سنين . لكن عتبى على شبابنا  
كان مزوجا برحمة ، لأنهم لم يعرفوا من أمر الرجل شيئا يعرفهم  
بأن يحبوه ، ويقدروه حق قدره .

ولعل قصارى ما كان يعرف طلاب العلم في ذلك العهد من  
أمر الامام أنه كان شيخا مكروها هو وآراؤه من الشيوخ ، كما  
يكره الشيوخ المنار وصاحب المنار تليذ الامام .

ملأت هذه الخواطر نفسي ، ودفعني إلى الخطابة والكتابة  
في سيرة الشيخ محمد عبده ، وما يتصل بسيرته وآثاره ووجهته  
في الإصلاح .

كانت أنشئت في تلك الأيام جامعة الشعب ، نهض لانشائها  
الكونت ده بروزور المندوب الروسي في صندوق الدين ، وكان  
رجلا فاضل النفس ، سامي المقاصد ، وجها ، من كبار أهل العلم

والادب . وقد جمع إليه ثلة من الأجانب ، وثلة من المصريين ،  
لينظموا محاضرات ودراسات ليلية بلغات شتى تيسر الثقافة العالية  
والذوق الفني لمن تعوقهم أعمالهم في الحياة عن متابعة دراسة  
منظمة في معاهد عالية ، وتيسر أيضاً الاتصال الفكري والذوق  
بين الأجانب والمصريين .

ونجحت جامعة الشعب نجاحاً عجيباً ولما خرج الكون  
ده بروزور من مصر ، وقامت ثورة سنة ١٩١٩ ، تعطلت جامعة  
الشعب ، وطوى الدهر ذكرها .

ألقيت في جامعة الشعب ، التي كنت مع على بك بهجت رحمه  
الله من أعضاء مجلس إدارتها ، سلسلة محاضرات في درس سيرة  
المرحوم الأستاذ الشيخ محمد عبده ، ترمي إلى تمثيل صورة صحيحة  
من أخلاقه ، ومعارفه ، ومذاهبه في الإصلاح ، مع بذل الجهد في  
بيان العوامل التي كونت كل ذلك ، وأثرت في نموه وتطوره ،  
من البيئة والتربية .

ولم أكن فرغت من هذه الدراسة حين عصفت الحوادث  
بجامعة الشعب ، وألقيت فيها آخر محاضرة في ٦ مارس سنة  
١٩١٩ . وقد بقيت المحاضرات عندى لم أنشرها ، وهي التي ورد  
ذكرها غير مرة في الكتاب الذي نحن بصدد منسوبة إلى الجامعة  
المصرية مكان جامعة الشعب .

لم أنشر هذه المحاضرات ، ولكنني نشرت بعدها فصولاً مختلفة  
في الجرائد والمجلات تتعلق بحياة الأستاذ ، ومذاهبه الإصلاحية ،  
وآرائه ، وأثر المرأة في حياته . ونشرت مع مسيو برنار ميشيل  
ترجمة فرنسية لرسالة التوحيد ، ونشرت أبحاثاً في تاريخ السيد  
جمال الدين وفي صلته برنان .

وكان غرور الشباب يخيل إلى أنى بهذا المجهود الضئيل أدفع عادية النسيان عن ذكر الرجل وعن مآثره ، كأن النسيان يستطيع أن يحو ذكرا كتبه الدهر في لوح الخلود .

لا جرم كان القيس الروحى الذى ألقاه الشيخ محمد عبده فى الأزهر وفى غير الأزهر يشتعل رويداً ، وكانت بذور الإصلاح والحرية الفكرية التى ألقاها بكتلنا يديه تنمو فى كل ناحية ؛ تلك البذور التى أشار إليها قاسم بك أمين بقوله فى رثائه : « وكان له أمل لا يزعه شئ فى إصلاح أمته ، وكان عنده اعتقاد متين فى أن البذرة الطيبة متى ألقيت فى أرض بلادنا الخصبة ، نبتت ، وأزهرت ، وأثمرت ، كما نبتت ، وأزهرت ، وأثمرت بذور الفساد فيها . لهذا كان يلقي بملء يديه ما جمعه فى حياته من الأفكار الصالحة ، والعواطف الشريفة ، والتعاليم المفيدة . »

والآن بعد مضى ثلاثين سنة إلا قليلا على وفاة الشيخ ، يشعر الناس بأن له فى النهضة المصرية الحديثة أكبر الأثر ، وتعود ذكره حية ، يتناولها الدرس ، ويعرض لها النقد ، ويعنى بها الكتاب والمفكرون على اختلاف مذاهبهم . فهذا يقول ماتهريه : « عبده لم يعد من طراز هذا الزمن ، وتدقيقه فى أمر البذع يعتبر تمييزاً . . . »

كل آراء محمد عبده فى العلم والدين أصبحت متخلفة عن الزمن ، لا أنها قد قدم العديها ، ولكنها أصبحت لا تلائم حال الشرقيين فى توثيم الحرية الكبرى . . .<sup>(١)</sup>

وذلك يقول : « ولقد قام بعض علماء المسلمين فى ظروف مختلفة بمحاولة دحض مزاعم أولئك المتحصبين من أبناء الغرب ،

واسم الشيخ محمد عبده هو أنصح الأسماء في هذا الصدد؛ لكنهم لم يسلكوا الطريقة العلمية التي زعم أولئك الكتاب والمؤرخون الأوروبيون أنهم يسلكون، لتكون لحجتهم قوتها في وجه خصومهم. ثم أن هؤلاء العلماء المسلمين، والشيخ محمد عبده في مقدمتهم، قد اتهموا بالالحاد والكفر والزندقه، فأضعف ذلك من حججهم أمام خصوم الاسلام. (١)

ويقول السيد رشيد رضا في السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده: «يد أن كلا منهما حكيم عاقل، وإن السيد جمال الدين رجل دين وإن غلبت عليه السياسة، والشيخ محمد عبده رجل سياسة وإن غلب عليه الدين. بل هو أقرب من أستاذه إلى الموقف الوسط بين رجال الدين والدنيا من المرتقين فيهما». (٢)

ويقول الأستاذ الأكبر محمد مصطفى المراغي: «أعتقد أننا إذا تجاوزنا عصر السلف الصالح، لانجد رجلا رزق فيهما في هداية القرآن، ووسع صدره أدق معانيه الاجتماعية والعمرانية مثل الامام محمد عبده. ولقد وهبه الله شروط الامامة الدينية جميعها كما منحه البصر في أمور الدنيا». (٣)

ويقول آدمس: «وقد لا نعدو الحق إذا قررنا أن المدرسة الحديثة مدينة في وجودها نفسه إلى الأستاذ الامام، وأنها في كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه وصادرة عنه». (٤)

هذا هو مظهر الحياة لذكر الشيخ محمد عبده الذي نعتبط به حقاً،

(١) كتاب حياة محمد ص ١٥.

(٢) تاريخ الأستاذ الامام، الطبعة الأولى ج ١، ص ن.

(٣) تاريخ الأستاذ الامام ج ١ ص ١٠٧٢.

(٤) الاسلام والتبديد في مصر ص ٢٦٢.

لأنه دليل على توجه العقول لفهم الرجل . وتمحيص آرائه ومذاهبه . ولا بد للعقول أن تختلف أنظارها . والذي يتناول بالنقد الصحيح آراء أستاذنا هو عندنا مشكور كالذى يؤيدها صادقاً ؛ كلاهما يخدم دعوة الإصلاح والحرية الفكرية التى نهض بها الشيخ محمد عبده ، وجاهد لها مخلصاً ، وهى التى نحيى لها ونجاهد .

...

ولعل آخر ماظهر من المؤلفات متصلاً بالشيخ محمد عبده هو كتاب الاسلام والتجديد فى مصر ، تأليف الدكتور تشارلز آدمس . وهذا الكتاب ، كما يقول صاحبه . « يحاول بيان نشأة حركة الإصلاح الحديثة فى مصر ، وتطورها ، ويقدر مدى تأثيرها ، ويميط اللثام عن الصلات التى قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف « أى مؤلف كتاب الاسلام وأصول الحكم » الذى نقلنا كتابه إلى الانجليزية ، وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين فى مصر . » ( ص ١٠ من التصدير )

وقد صرح المؤلف بأن القسم الثانى من هذا الكتاب الذى هو ترجمة انجليزية لكتاب الاسلام وأصول الحكم « لم ينشر لأسباب عديدة . » وقد كان من حسن الحظ أن هذه الأسباب العديدة لم تحرم القراء من نشر القسم الأول .

يقول المؤلف فى وصف كتابه « ولسنا نزعج أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق فى حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل ، وإن كنا لانعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها فى صورة أوفى ، وأنه انقرد بوصف الحركة فى تطوراتها الأخيرة . » ( ص ٢ ) وهذا وصف صادق لكتاب الأستاذ تشارلز آدمس وإن كان فيه تواضع يخفى الجهود التى بذلها المؤلف فى مراجعة كل

المصادر المعروفة لتاريخ الشيخ محمد عبده ومذاهبه ، مع التخريج والتقد على نمط على سليم .

وإذا كان من القراء من سيجدون ما يخالف آراءهم في بعض الأحكام والاستنباطات ، وقد يجدون هفوات تاريخية وغير تاريخية ، فإن كل قارئ لهذا الكتاب يشعر بأن مؤلفه لم يدخر وسعا في الدرس والتمحيص ، ولم ينحرف عن سبيل النزاهة والانصاف في البحث والحكم .

بدأ المؤلف كتابه بتصدير مقدمة . أما التصدير فتاريخ لوضع الكتاب ، ونشأة فكرته .

وأما المقدمة فتصوير للوجوه والاعتبارات التي راعاها المؤلف في تقسيم الموضوعات وترتيبها .

والكتاب بعد ذلك منقسم إلى عشرة فصول :

الفصل الأول منها يتناول تاريخ السيد جمال الدين الأفغاني وبيان آرائه في الإصلاح .

وبلى ذلك ستة فصول في تاريخ الشيخ محمد عبده ، تاريخاً مفصلاً .

وما بقى من فصول الكتاب فتصل بأثر الشيخ محمد عبده في

تلاميذه ، وبسير حركته الإصلاحية منذ وفاته إلى اليوم .

...

ولما نبأني عباس افندي محمود بأنه شرع في نقل هذا الكتاب

إلى العربية عن لغته الأصلية الانجليزية ، وشهدت إقباله على هذه

الترجمة إقبالاً يعرب عن اهتمامه وغبطته بما يحاوله ، عادت بي

الذكريات إلى سنوات ماضية ، يوم كان يجهل شابنا المثقف كل

أمر الشيخ محمد عبده ، ولا يعنى بأن يقرأ ما يكتب عنه الكاتبون

حتى في لغتنا العربية . ولقد كان ما شعرت به من سرور بمحدث



## (ك)

عباس افندى كفاء ما أدركنى من حسرة وألم يوم شهدت حفلة الجامعة المصرية التى أشرت إليها فى صدر الكلام .

وسرنى أن يقبل أهل الجند من خريجي جامعتنا المصرية الفتية على المساهمة فى إحياء ذكر الشيخ محمد عبده ، مساهمة تليق بأهل الرأى والعلم ، بأن يدرسوا حياته وآثاره ، ويهيئوا للناس درس حياته وآثاره .

ولما كنت أعرف العرب مذهب طالب فى قسم الفلسفة بكلية الآداب كأحسن ما يكون الطالب جدا وصبرا على البحث ، فى ذكاء نافذ إلى غور الحقائق ، وتقدير لما يجب للبحث العلمى من نزاهة وأمانة ، فقد وثقت بأن عباس افندى محمود سينخرج إلى العربية صورة صادقة من كتاب الأستاذ تشارلز آدمس . وحقق عباس ما أملت ، فجمعت ترجمته لكتاب « الاسلام والتجديد فى مصر » ترجمة طيبة ، لا يشعر قارئها بأثر من آثار العجمة يذكره بأن الكتاب مترجم عن لغة أجنبية .

ولقد راجع النصوص التى اقتبسها المؤلف فى مصادرها ، وعاد إلى أكثر المراجع التى أشار المؤلف إليها تحرياً للضبط والأمانة . وإن الذين مارسوا الترجمة من اللغات الأوروبية إلى اللغة العربية ليدركون ما ينبغى من الجهد ومن المهارة لتعريب كتاب مثل كتاب « الاسلام والتجديد » .

والنجاح الذى أحرزه الأستاذ عباس محمود فى تعريبه يدل على استعداد قوى لفن الترجمة . وهو فن نحن أحوج ما نكون إليه فى هذا الدور من أدوار نهضتنا الفكرية . والمستعدون لهذا الفن ، المستكملون لأدواته ، ليسوا يفتنوا بالكثيرين . وجدير بالاستاذ عباس أن يواصل جهده فى هذه الناحية من نواحي جهودنا العلمية .

(ل)

عباس محمود صديق لى من يوم أن عرفته ، وإذا لم يكن لنا  
من تلاميذنا أصدقاء ، فليس لنا فى الناس من صديق .  
لكننى علم الله لا أريد بهذه الكلمة أن أفرط صديقا ، أو  
أجامل تلميذا ؛ إنما هى فرصة انتهزها لأسترعى نظر شبابنا إلى  
عمل صالح . ومثل من أمثلة الشباب الصالح ؟

مصطفى عبد الرازق

ذو الحجة ١٣٥٣

مارس سنة ١٩٣٥





## تصير

هذا الكتاب هو القسم الأول من رسالة قدمتها في أغسطس سنة ١٩٢٨ الى قسم الدراسات الخاصة بالهدد القديم في جامعة شيكاغو بالولايات المتحدة للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة . وقد كتب له الظهور بفضل مدرسة الدراسات الشرقية بالجامعة الأمريكية بمصر التي اتصلت بها بضع سنين إذ قررت أن يكون حلقة من سلسلة الأبحاث الشرقية التي تصدرها .

أما القسم الثاني من الرسالة فهو ترجمة انجليزية لكتاب عن الخلافة ألفه على عبد الرازق أحد الكتاب المحدثين في مصر الآخذين من حرية الفكر بحظ أوفر من غيرهم ، ولم ينشر هذا القسم لأسباب عديدة . وقد أخرج على عبد الرازق في سنة ١٩٢٥ كتابه « الاسلام وأصول الحكم ، بحث في الخلافة والحكومة في الاسلام » فأثار معارضة شديدة في مصر عند ظهوره وذلك لما تضمنه من الأفكار الحرة .

إلى أى أصل ترجع هذه الآراء الخارجة على القديم ؟ وهل هى تمت بصلة ما إلى حركة الإصلاح الحديثة التي أنشأها المرحوم الشيخ محمد عبده مفتى الديار المصرية المتوفى عام ١٩٠٥ ؟ أمى ترجع الى هذه الحركة حقا كما يتبادر الى الذهن لأول وهلة ؟ أم هى أكثر اتصالا بما ألفه العلماء الأوروبيون ؟

كان هذا السؤال وأشباهه ما يتصل بظهور كتاب ككتاب على عبد الرازق سبياً في إعداد بحث يمد لترجمة هذا الكتاب ، ويحاول بيان نشأة حركة الإصلاح الحديثة في مصر وتطورها ، ويقدر مدى تأثيرها ، ويميط اللثام عن الصلات التي قد تكون بين آراء الشيخ محمد عبده وبين آراء المؤلف الذي نقلنا كتابه الى الانجليزية وآراء أقرانه من الكتاب المحدثين في مصر .

وقد جاء هذا البحث التمهيدى عاما في صورته ومحتوياته ، وفي صلته بالكتاب المترجم حتى استطعنا نشره في كتاب مستقل ، تتقدم به الى القراء في استحياء ، لعل العلماء المشتغلين بهذا النوع من الدرس يجدون له بعض القيمة ، وان كان قد سبقنا في الكتابة عن محمد عبده باللغات الأوروبية علماء من الأوروبيين أمثال جولز زهر وهورتن وهارتمان وغيرهم ومن المصريين مثل الأستاذ مصطفى عبد الرازق الذي اشترك مع مسيو برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد الى الفرنسية وفي كتابة مقدمة لها .

ولسنا نزع أن هذا الكتاب يظهر القراء على حقائق في حياة محمد عبده وتعاليمه لم تكشف من قبل، وإن كنا لا نعدو الحق إذا قررنا أنه يبرزها في صورة أوفى، وأنه انفراد بوصف الحركة في تطوراتها الأخيرة. ومهما يكن من شيء، فإن هذا الكتاب يفي بحاجة الباحث في هذا الموضوع في اللغة الإنجليزية، وإني لأرجو أن يروق أولئك الذين يريدون تتبع التطورات التي تحدث في الإسلام في العصر الحديث وفي الحياة الفكرية في العالم الإسلامي.

ويكاد يكون هذا الكتاب نفس الرسالة التي قدمناها إلى الجامعة، وكل ما مسه من التغييرات إنما هو ما اقتضاه ظهور أبحاث متصلة بموضوعه نشرت بعد تأليفه، ويجب أن نشير بوجه خاص إلى سلسلة الدراسات القيمة التي نشرها الأستاذ هـ. أ. رجب في مجلة مدرسة اللغات الشرقية بجامعة لندن ثم طبعها كتاباً سماه «دراسات في الأدب العربي الحديث» وكذلك إلى التراجم القيمة التي نجدها في كتاب «زعماء الأدب العربي الحديث» الذي نشره في سنة ١٩٣٠ طاهر خيري والأستاذ الدكتور ج. كا مبقار بعد أن نشر من قبل في مجلة ألمانية هي مجلة العالم الإسلامي، وسرى أن وجدت في هذه الكتب ما يؤيد بعض آرائى، وقد استعنت بها في بعض الأحيان استعانة أغتبط بالاعتراف بها.

ولقد نشر أخيراً أهم ما كتب عن محمد عبده وهو الجزء الأول من تاريخ الأستاذ الإمام الذى ألفه محمد رشيد رضا ونشره في أواخر سنة ١٩٣١، وهذا الكتاب الذى انتظرناه طويلاً والذى ألفه أكبر تلاميذ الشيخ عبده وأكثرهم عملاً على نشر تعاليمه، لا بد من أن يظل أكبر مرجع نستقى منه معلوماتنا عن حياة ذلك المصلح المصرى العظيم وعن أعماله. أما الجزء الثانى من كتابه هذا فيشمل مقالات الشيخ محمد عبده ورسائله ويحتوى الجزء الثالث على ما كتب عند وفاته في رثائه وبيان تاريخ حياته، وهذان الجزءان صدرتا قبل صدور الجزء الأول.

أما أطول تاريخ مفصل لحياة الشيخ محمد عبده فقد كتبه محمد رشيد رضا قبل ظهور كتاب «تاريخ الأستاذ الإمام» ونشره في العدد الثامن من المنار (١٩٠٥) وهى المجلة الشهرية التى تصدرها جماعة الشيخ محمد عبده. ويحوى الكتاب الحديث كثيراً من الحوادث والتفاصيل المتصلة بالوقائع والأشخاص، ويرسل على التاريخ المصرى الحديث أشعة تضيء جوانبه أيما إضاءة، وتميط اللثام عن خبايا الدسائس السياسية وغير السياسية التى كان للشيخ محمد عبده ضلع فيها والتي كثيراً ما كان ضحية لها. ولقد تأخر نشر تاريخ حياته في صورته الحاضرة لأن ذلك لم يكن ممكناً إلا في السنوات الأخيرة، وهذا الكتاب الذى

جاوز الألف صفحة، هو في الجملة أحدث ما كتب في الموضوع وأوفاه لولا أن المؤلف يعد بإصدار مجلد آخر يشمل وثائق جديدة.

ولو قارنا الكتاب الأخير المطول بما كتبه أولا محمد رشيد رضا في إيجاز، لوجدنا أن النقط الرئيسية في حياة الأمام وفي تفاصيلها الهامة هي هي في الكتابين حتى أن ظهور الكتاب المطول لم يقتض إلا قليلا من التعديل في بحثنا هذا. وقد أشرنا في أسفل الصفحات الى الوقائع والعبارات الهامة التي وردت في الكتاب المطول ولكننا اكتفينا في كثير من الأحيان بالإشارة الى ما كتبه رشيد رضا أولا وأوردنا الهوامش التي تؤيد الرأي أو توضحه حتى يتسنى لمن يشاء أن يستوثق مما نقرره أو يتحرى صحة الاحكام التي نصدرها.

أما القارئ العادي الذي لا يهيمه الاطلاع على المصادر، أو الذي يشتت ذكرها باله فيستطيع أن يغض النظر عنها وهو آمن مطمئن.

وإني لأشكر جزيل الشكر استاذي المجلد الاستاذ مارتن سبرنجلنج الدكتور في الفلسفة واستاذ اللغات والآداب السامية في جامعة شيكاغو، فقد غمرني بفضلته وأرشاده عندما كنت أعد هذا البحث. وأن سعة المامه باللغة العربية والشئون الإسلامية، ومعرفته بالمسائل الدقيقة التي يثيرها مثل هذا البحث وإرشاده المشرب بالعطف وما تكبده في معوقتي خلال مدة طويلة، كل ذلك جعله خير مرشد جدير بالاحجاب والتقدير وجعل لآرائه وإرشاده وزنا كبيرا. وإني لأعترف بما له على من فضل عظيم وأقر أن وزر ما في هذا الكتاب من نقص إنما هو على وحدي، ليس على استاذي منه شيء.

وأشكر كذلك كل الشكر زميلي في مدرسة الدراسات الشرقية جناب ١٠١. إلدر الدكتور في الفلسفة واللاهوت، وجناب ١. جفري الماجستير في الآداب والدكتور في الفلسفة لما أمداني به من نصيح وتشجيع بين حين وآخر عند إعداد البحث ونشره.

القاهرة: أبريل سنة ١٩٣٢

تشارلز آدمس

## مقدمة

نستطيع أن نقول إن التجديد الإسلامى فى مصر اتخذ — خلال الربع الأخير من القرن الماضى تحت زعامة الشيخ محمد عبده ، مفتى مصر المتوفى عام ١٩٠٥ — صورة حركة معينة تسعى إلى تحرير الدين من أغلال الجود ، وتجه إلى استكمال إصلاحات توفى بينه وبين مطالب الحياة العصرية المعقدة .

وهذه الحركة تختلف ، فى هذه الناحية ، عن حركة الإصلاح التى قام بها طائفة العقليين من مصلحي الهنود الذين كان مهمهم الأول منصرفاً إلى الحركة الثقافية وإلى التوفيق بين الإسلام وبين مطالب المدنية الأوروبية الحديثة (١) . ومهما يكن من شيء ، فقد توافقت الحركتان على أن الإسلام دين عام يناسب كافة الناس ويلئم جميع العصور والثقافات . لم ينشأ الدافع الأول إلى حركة الإصلاح المصرى من مصر نفسها ، بل كان صدى لتعاليم السيد جمال الدين الأفغانى وأثرأ من آثاره . وكان جمال الدين مثلاً نابهاً لفكرة الجامعة الإسلامية ومدافعاً قوى الشكينة عن الإصلاح الشامل فى الإسلام ، وقد عاش فى مصر من سنة ١٨٧١ إلى سنة ١٨٧٩ .

وكان محمد عبده أحد شباب الطلاب المصريين الكثيرين الذين تأثروا أثرأ عميقاً بآراء الحكم الأفغانى الجذاب ، ولكنه كان أيضاً أكثرهم دلالة على القرابة الروحية والعقلية لذلك المعلم العظيم . فقد خلد روح أستاذه ومثله العليا بمساهمته فى الحياة السياسية والاجتماعية والدينية فى بلده ، وبكتابات . وخلدها أكثر من هذا بإصلاحاته العملية القوية ، وبهذا أصبح محمد عبده ، بالنسبة لمصر والإسلام ، نبى عهد جديد . ولم يخطئ مؤرخ من المحدثين وصفه بأنه « أحد مبدعى مصر الحديثة » ، ولاجاوز الحق عند ما قرر أنه « أحد مؤسسى الإسلام الحديث » (٢) وذلك لأن جهوده فى التوفيق بين أصول الإسلام وبين الآراء العلمية الغربية كان لها خطرهما فى العالم الإسلامى أجمع .

ولقد ظلت نزعة الإصلاح التى ترعرعت فى مصر على يديه قائمة حتى الآن ، وأصبحت

---

(١) انظر : جولز زهر س ٢٣٠ ، تكلم المصنف فى الفصل الذى عقده على مناهج المحدثين فى تفسير القرآن على مدارس الإصلاح فى الهند وفى مصر ووازن بينهما ثم أحال فى الكلام على الحركة المصرية .

(٢) انظر الرسالة ( المقدمة ص ٤٢ )



بأدية الأثر في كثير من النواحي ، فأيده كثير ممن كانوا يميلون إلى حركته الإصلاحية وواصلوا الدفاع عن تعاليمه بعد موته .

ويظهر أن انصاره المجاهدين بالولاء له لم يكونوا من الكثرة أو من التشابه والانسجام بحيث يستطيعون أن يكونوا مدرسة أو حزباً إصلاحياً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، ومع هذا فقد صادفت تعاليمه أذنا واعية ولقيت عطفاً واسع المدى بين المستثمرين في مصر وفي غيرها من البلاد الإسلامية ، وقوى سلطانتها في كثير من البيئات وأصبحت ذات أثر فعال حتى في الدوائر التي لم تكن موالية له .

كانت آراؤه خصية توالد وتكاثر ، وكانت روحه قوية شديدة التأثير .

وقد أخذت تنبعث في مصر خلال الربع الأول من القرن العشرين ، أو قبل هذا بقليل ، يقظة صادقة تجلت في صورة نهضة عقلية وأدبية ، وفي حركات إصلاح اجتماعي وفي تطورات سياسية كشفت عن نمو روح الوطنية .

في الحق ، لم تكن هذه النهضة بحذاقها من عمل محمد عبده وحده ، وذلك لأن مؤثرات أخرى ساهمت في تصويرها . على أنه من العسير أن نعلل هذه النهضة أو أن نفهمها على وجهها الصحيح دون أن نشير إلى الشيخ عبده . ويجب أن نقرر أن نصيبه منها في نشأتها وفي تطورها كان نصيب الأسد .

على أن آماله في الإصلاح الشامل للدين لم تتحقق إلى المدى الذي كان يشتهي ويتوقعه ، وإن كانت بواعث الإصلاح وزعات التحرير التي أطلقها من عقائدها فعلت فعلها في النواحي التي كان يرى إليها ، وما زالت تستكمل الكثير مما يمكن أن يعد بحق جزءاً من مراميه . من أجل ذلك وجب علينا أن نتبين مواقف قادة الرأي اليوم في مصر لتلبس ما يمكن أن ينسب من آرائهم إلى التعاليم التي نادى بها من قبل .

وقد نحونا في بحثنا هذا ، النحو الذي تقتضيه هذه الاعتبارات ، على أنه لن يستقيم فهم الوجه الصادق لحركته أو إدراك غايتها دون أن نقف على شخصيته وأعماله لأن أعماله هي خير مفسر لآرائه .

ويجب علينا لفهم آرائه أن نعرف الرجل الذي ألهمه هذه الآراء وهو السيد جمال الدين الأفغاني . لهذا قدمنا القول في حياة الأستاذ وتبليذه ، ثم أوجزنا الكلام على آراء محمد عبده التي تعد مبادئ أساسية للتجديد في مصر .

وقد اقتضى الحال أن نعرض لآثار البارزين من حواريه ومن خلفائه ، وأن نتناول فوق ذلك الكلام على غيرهم من قادة الفكر في مصر الذين يمكن أن ترد آراؤهم إليه ،

وذلك لتحاول تقدير ما أضافوه الى الفكر الاسلامى الحديث .  
 وكان أهم ما عنيانا به من آثار المحدثين ، الكتاب الذى صنفه على عبد الرازق فى  
 الخلافة الاسلامية وسماه « الاسلام وأصول الحكم » وطبعه عام ١٩٢٥ ، لتلبس ما فى  
 آراء المصنف من خطر .  
 ولو كان همنا الاحااطة بجميع ميادين النشاط فى الأدب العربى الحديث لوجب علينا  
 أن نعرض لآثار غيره من مفكرى المصريين وكتابهم المحدثين . على أنه مما لا يحتاج الى  
 بيان ، أن عملاً كبيراً كهذا لا يتسع له هذا الكتاب ، كما أنه ليس من الميسور أيضاً أن نلم  
 هنا بجميع ما ينطوى تحت لواء التجديد فى مصر .  
 لذلك رأينا — تحقيقاً للغرض الذى توخيناه — أن نكتفى بأجمال القول فى اتجاه  
 الفكر الاسلامى فى مصر الحديثة ، وان كان ما بسطناها فى بحثنا هذا إنما هو صورة مصغرة  
 لميدان واسع عظيم ، تقتضى الاحاطة بجميع أطرافه دراسة أوفى .



## الفصل الأول

### السيد جمال الدين الأفغاني

ولد السيد جمال الدين الأفغاني، العامل الجوهري الأول في إحياء حركة التجديد في مصر، عام ١٨٣٩ في أسعد آباد بالقرب من كابل بأفغانستان<sup>(١)</sup>. وكان والده السيد صفدر<sup>(٢)</sup> أمياً فقيراً مع أنه ينمى نسبه إلى السيد علي الترمذی المحدث المشهور<sup>(٣)</sup>، ويرتقى إلى الحسين بن علي بن أبي طالب حفيد الرسول.

وعند ما بلغ جمال الدين الخامسة من عمره، أخذ يتلقى العلم في مدرسة محلية حتى بلغ العاشرة، ثم واصل الدرس والتحصيل في أماكن متفرقة في إيران وأفغانستان، حتى إذا بلغ الثامنة عشرة، كان قد وقف على جميع العلوم الإسلامية المعروفة وأجاد الكثير منها، فالتحق وفقه اللغة وعلوم البلاغة والتاريخ الإسلامي وعلوم الشريعة والتصوف والمنطق والفلسفة والطبيعات وعلم ما بعد الطبيعة والرياضيات وعلم الهيئة والطب والتشريح إلى غيرها من مختلف العلوم.

وعرض له حينذاك سفر إلى الهند، حيث أقام نحو عام ونصف، وأضاف في هذه المدة إلى ذخيرته بعض المعرفة بالعلوم والطرائق الآورية وشيئاً من الإنجليزية، وكان يتقن

---

(١) كما جاء في رواية جمال الدين، أما الرواية الفارسية فتذهب إلى أنه ولد في قرية بهذا الاسم بالقرب من حمدان في إيران، والسبب في تفضيله الانتساب إلى أفغانستان — ان صرح أنه ولد في فارس — لا يمكن الخوض فيه إلا بطريق الحدس فقط — لقلة المعلومات التي وصلت إلينا عن نشأته الأولى ولاقتصارها على ما أمدنا به جمال الدين نفسه. على أن حسن الحفظ يجعل المعلومات التي وقفنا عليها عن القسم الأخير من حياته كافية لمعرفة ترجمته منذ أن حل في مصر. ويقدر الاستاذ ل. ج. براون (الثورة الفارسية ص ٤٢٣) أن جمال الدين أراد أن يعرف بأنه أفغاني ليسهل حفره في زمرة السنين من المسلمين وليتخلى عن الحماية الفارسية التي كان يشك في قبيلتها مهما يكن الأمر في حقيقة مولده فقد عرف بالأفغاني — يقول بلانت في مذكراته بتاريخ ١٤ سبتمبر ١٨٨٣ (الثورة الفارسية ص ٤٠٧ — هامش) « أن أسرة جمال عربية احتفظت دائماً بلقبها وكان يجيد الكلام بها إجابة تامة » وهذا يخالف ما ذكره محمد رشيد رضا (المنار ج ٨ سنة ١٩٠٥ ص ٣٨٩) من أن جمال الدين بالرغم من طلاقته لم يستطع التخلص من آثار نسبه الفارسي في كلامه العربي.

(٢) أو صفدر كما ورد في التراجم العربية — انظر تاريخ ج ١ ص ٢٧.

(٣) توفي عام ٢٧٩ هـ الموافق لسنة ٨٩٢ م.

الأفغانية والفارسية والتركية والعربية، ثم بارح الهند حاجاً إلى مكة المكرمة، وطالت مدة سفره إليها حتى وافاها عام ١٨٥٧، وبعد أن أتم فرائض الحج، عاد إلى أفغانستان والتحق بخدمة الأمير الحاكم دوست محمد خان. وسار في جيشه ولازمه في حصار وفتح هراة، التي كان يحتلها ابن عم الأمير وصهره السلطان أحمد شاه.

ولما توفي محمد خان عام ١٨٦٤ خلفه ابنه شير علي، ونشبت الحرب بينه وبين أخوته الثلاثة واندلع لهيبها، وانضم جمال إلى محمد أعظم أحد هؤلاء الأخوة وقد ذاق حلاوة النصر ومرارة الهزيمة مرات إلى أن انتهى الأمر إليه فاتخذ جمال الدين كبيراً لوزرائه. وكان جمال الدين حينذاك في السابعة والعشرين، ولم تلبث الحرب أن تجددت مرة ثانية وناصر الانجليز الأمير شير علي وأمدوه بالمال، فظفر بأخيه واضطره إلى الفرار من البلاد ووفاه أجله بعد وقت قصير.

ولم يجاهر الأمير الجديد جمال الدين بالعداوة ولم يمسسه بسوء، وذلك لأنه كان سيداً منسباً ذا سلطان على العامة، ولكنه أضمر له الشر، فاستحسن جمال مبارحة البلاد واستأذنه للحج مرة ثانية فأذن له وسافر من أفغانستان عام ١٨٦٩، واتجه إلى الهند فأكرمه حكومتها دون أن تبيح له الاشتغال بالسياسة أو مبادلة الرأي مع زعماء المسلمين فلم يقيم أكثر من شهر، ثم واصل السفر في باخرة من بواخر الحكومة إلى السويس وانتقل منها إلى القاهرة ليضي بها أربعين يوماً، وتردد على الجامع الأزهر خلال مدة إقامته فيها، وغاطله كثير من الأساتذة والطلاب وحاضر من تردد منهم على محل إقامته.

وكان حينذاك قد تحول عرب الحجاز عزمه، وتعجل بالسفر إلى الاستانة فأكرم السلطان عبد الحميد وفادته إكراماً بالغاً، ورحب به العلماء وأصحاب المناصب السامية وبدأ كعادته يمتزج في حمية بحياة الدوائر التي فتحت له صدرها، ولم يضع فرصة لإعلان آرائه وإذاعة تعاليمه، فإلبث أن علا ذكره وعظم نفوذه.

ولكن هذا أحفظ عليه شيخ الإسلام وأثار في صدره الغيرة والحسد.

وفي أواخر عام ١٨٧٠ دعاه مدير دار الفنون أو الجامعة التركية ليحاضر الطلاب في الحث على الصناعات<sup>(١)</sup>، ومع أن جمال الدين احتاط للآمر واستوثق من رضى الكثيرين

(١) انظر مشاهير الفرق ج ٢ ص ٥٥ وانظر أيضاً ملخص المحاضرة لبراون في النبوة الفارسية ص ٦. شبه جمال للمبشة الإنسانية بيدن حي وكل صناعة بمنزلة عضو من ذلك البدن وقال أن روح هذا الجسم إما النبوة وإما الحكمة. وتمسك شيخ الإسلام بهذه العبارات فاتهم جمال بأنه زعم أن النبوة صناعة وأن النبي صانع واتهمه بأنه بقوله هذا جرد النبي من ميزته الوحيدة القائمة على أنه رسول

من أصحاب المناصب السامية عن خطابه قبل إلقائه، فإن شيخ الإسلام تمسك ببعض العبارات التي وردت به، واتهمه باستعمال عبارات منافية للدين مامة بجرمته، ولهجت الصحف بذلك، وأكثر من الكتابة فيه، وأنبرى جمال الدين للرد عليها فظلم الأمر حتى طلبت إليه الحكومة التركية مغادرة البلاد تسكيناً للتخواطر، فرحل عنها إلى مصر ووافى القاهرة في ٢٢ مارس سنة ١٨٧١، ولم تكن له عزيمة على الإقامة بها طويلاً ولكن رياض باشا الذي كان ناظر النظر لعمده، جعل الحكومة المصرية تجري عليه عشرة جنهات<sup>(١)</sup> في الشهر، تقديراً لفضله وإجلالاً لمكانته، فاستأله هذا إلى الإقامة في مصر.

ولما ذاع نبأ وصوله، التفّ حوله كثير من طلبة العلم المجدين، فقرأ لهم بعض الكتب العالية في الكلام والفلسفة وأصول الفقه والهيئة والتصوف. ثم وجه عنايته إلى إعداد جيل من الكتاب الناشئين ليذيعوا في الناس آراءه الجديدة، لحمل تلامذته المبرزين على العمل في الكتابة وإنشاء الفصول في الصحف. وولى وجهه بعد هذا شطر السياسة المصرية، وبذل جهداً منقطع النظير في تنبيه البلاد إلى مضار التدخل الأجنبي في شئوننا، وكشف عن سوءات الرقابة الأجنبية التي فرضت عليها. ولم تكتم مقالاته في الصحف عداهم للانجليز، وظل نشاطه متصلاً نحو ثمانية أعوام.

وكان مما لا مفر منه أن يتحدث بموقفه هذا المعارضة له، فقد قاوم العلماء المحافظون آراءه الطريفة، واتخذوا سيلاً للظن عليه، من قراءته للفلسفة التي كانت الدوائر المحافظة تحرم دائماً النظر فيها، وتعدّها عدوة للدين الصحيح<sup>(٢)</sup>.

وأثارت أعماله السياسية شبهات الحكومة في نواياه، ورابت على وجه خاص الموظفين البريطانيين، وكانت مصر حينذاك قد أخذت شئونها المالية تتدهور في سرعة وأشرقت على الإفلاس، فأدى هذا إلى التدخل الأوروبي، ثم إلى عزل الخديوي اسماعيل الذي أسرف كثيراً في صبغ البلاد بالصبغة الأوروبية، وانتهت جهوده بهذه الحائمة السيئة، وخلفه ابنه توفيق في ٢٥ يونيو سنة ١٨٧٩.

الله للوحي إليه، على أن الدائع الحقيق التي حرك هذه الاتهامات هو من غير شك الفرية من قوّد جمال، مها كانت آراؤه الحرة في نظر الشيوخ المحافظين. ويقول زيان إن ما أثار به جمال لتعميم العلوف أساء شيخ الإسلام لأن بعض آرائه كانت تمس شيئاً من رزقه.

(١) مشاهير الفرق ج ٢ ص ٥٦ «تلا اكرمه به لا في مقابلة عمل»

(٢) ذكر محمد رشيد رضا (النسار ج ٢ ص ١٨٩٩) (٢٤٥) أن الشيوخ الجامدين اخذوا عليه ثلاثة أمور أساسية. علمه بالفلسفة وشموسه عن التقيد ببعض العادات الدينية التي أصبحت في نظر العامة جزءاً من الدين وعدم تدوين الكثير من تلاميذه، ويرد رشيد رضا على التهمة الثالثة فيقرر أن منشأ هذا لم يكن اتصالهم بجمال الدين وإنما كان نتيجة لتشافهم الأول.

وكانت عناصر التحرير التي نشر لواءها جمال الدين ، وقوى سلطانها في البلاد ، تؤسم إنفاذاً لإصلاحات عظيمة على يدى توفيق ، ويظهر أنه قبل ارتقائه الى العرش كان قد عاهد جمال الدين وعاصته ، على أنه اذا آل اليه الأمر ، أيدهم في جهودهم الإصلاحية ، ولكنه لم يكذب يرقى العرش حتى أصدر أمره في سبتمبر سنة ١٨٧٩ بإخراج جمال الدين من مصر هو وتابعه الفارسي المخلص أبو تراب<sup>(١)</sup> ، ففارق مصر الى الهند وأقام في حيدر آباد الدكن وهناك صنف بالفارسية كتابه « في الرد على مذهب الدهريين » وهو المصنف الوحيد الذي كتب له البقاء من دون سائر مصنفاته المبسوطة ، وقد دافع فيه عن الاسلام وردّ كيد المتهمين عليه .<sup>(٢)</sup>

وفي عام ١٨٨٢ ، كانت حركة الشباب المصريين التي نماها جمال الدين ، قد انتهت الى الفتنة العراية وما تلاها من احتلال بريطانيا لمصر . وعند ما كانت الفتنة قائمة في مصر على ساق وقد تم ، دعت حكومة الهند من حيدر آباد ، وألزمته بالإقامة في كلكتا . وأقامت عليه الرقابة ، حتى اذا خفت الحركة الوطنية المصرية ، أباحته له الحكومة مغادرة الهند ، فذهب الى لندن وبقي بها أياماً قليلة ثم بارحها الى باريس وأقام بها ثلاث سنوات.<sup>(٣)</sup>

(١) ذكر تعليان لهذا العمل الذي لم يكن منظرأ من توفيق باشا فقد علله محمد رشيد رضا ( للنار ج ٨ ص ٢٠٤ ) بأنه بمجرد ارتقاء توفيق الى الأريكة التي خلت من أبيه أخذ جمال وأصدقائه يلعبون في إنجاز الوعود السابغة وعلى الأخص إقامة الحكم النيابي الذي كان حبر الزاوية لجميع الإصلاحات التي أملوا في تحقيقها .

على أن بذل الوعود قبل تقلد الحكم سهل يسير ، وإنجازها بعد ذلك أصعب ، ويظهر أن توفيق باشا وجد أن التخلّص من المصلح المشاغب أوفق من إنجاز الوعود .

أما براون ، فيرى ( الثورة الفارسية ص ٨ ) أن الحكومة البريطانية رابها نشاط جمال الدين السياسي فعملت الحديوى الشاب على تخليص البلاد من ذلك المبيح الخطر .

وربما كان هذان التعليان يتم أحدهما الآخر — أنظر مقدمة رسالة التوحيد ص ٢٩ وتاريخ مصر السرى طبعة ١٩٢٢ ص ٢٩٥ — ٢٩٦ .

ونجد أن فلم رشيد رضا عند ما كتب تاريخ محمد عبده في سنة ١٩٣١ كان يستمتع بنصيب أكبر من الحرية التي أنيحت له في سنة ١٩٠٥ فأيد التعليل الثاني ( تاريخ ج ١ ص ٧٦ ) بل قرر أن وكيلى فرنسا وإنجلترا اتفقا على اقتناع الحديوى بمضرة أى اصلاح في الحكومة .

(٢) يذكر س . ج . ولسون في كتابه « الحركات الحديثة بين المسلمين » ص ٧١ أن جمال صنف كتاباً في الخلافة كان نصيبه المصادرة .

(٣) ذكر ولسون في كتابه « الحركات الحديثة » ( ص ٧٢ ) أن جمال الدين سافر في ذلك الوقت الى أمريكا ليتجنس بالجنسية الامريكية ولكنه لم يتم بها . ويظهر أنه اعتزم ذلك الأمر غير أنه من اللعكوك فيه أن يكون قد أغفذه ولم يفر براون وهو صديق شخصي لجمال الى زيارته لأمريكا في ترجمته له . ويقول « بلنت » وهو أيضاً صديق شخصي لجمال ( تاريخ مصر السرى

ولما وصل باريس ، استقبل عهداً جديداً للدعاية الدولية النشيطة ، فنشر آراءه السياسية في الصحف الفرنسية ، وكان حينذاك قد أحسن لغة الفرنسيين ، وأقبل القراء على مقالاته وصادفت انتباهاً شديداً من الحكومات الأوروبية ذات المصالح في البلاد الإسلامية ، وبخاصة الحكومة البريطانية .

وفي عام ١٨٨٣ ، ثار بينه وبين أرنست رينان حوار في جريدة الديبا في موضوع « الإسلام والعلم » ، وكانت المناقشة تدور بينهما ، حول صلاحية الإسلام للإصلاح وقابليته للدينية الحديثة .

وفي العام التالي دعا اليه صديقه وتلميذه الشيخ محمد عبده ، وكان حينذاك منفياً من مصر لاشتراكه في فتنة عرابي ، فوافاه الى باريس وبدأ معاً في إصدار صحيفة عربية اسمها العروة الوثقى ، كان غرضها دعوة المسلمين الى توحيد جهودهم لمكافحة الاعتداء الأوروبي ومناهضة الاستعمار .

وكان جمال الدين مديراً للصحيفة يرسم سياستها المعادية للانجليز ، أما محمد عبده فكان محررها الذي كتب جميع المقالات التي نشرت فيها .<sup>(١)</sup> وظهر العدد الأول منها في جمادى الأولى سنة ١٣٠١ الموافق ١٣ مارس سنة ١٨٨٤<sup>(٢)</sup> ، ونشر من الجريدة ثمانية عشر عدداً ، كان آخرها ما صدر في ١٦ أكتوبر ١٨٨٤<sup>(٣)</sup> .

ومنعت بريطانيا العظمى دخولها الى الهند ومصر ، وهما البلدان اللذان كان غرض الصحيفة الأول التأثير فيهما ، واشتدت الحكومة البريطانية في إعنات من كانت تصل اليهم<sup>(٤)</sup> نسخ منها .

ومع أن الصحيفة لم يكتب لها البقاء طويلاً ، فقد عظم تأثيرها في العالم الاسلامي أجمع ، ووقفت في إيقاظ روح الوطنية في الأمم الاسلامية المتأخرة<sup>(٥)</sup> .

من ١٢٠ ) « لقد حاولت أن أقف على أحوال جمال في أمريكا التي يقال إنه سافر اليها بعد تجواله عامين في الهند » ويقول ميشيل في مقدمة الرسالة ص ٢٢ « إن رسائله التي لم تنشر والتي أتبع لنا الاطلاع عليها تدل على أنه لم يكن من الممكن أن يقوم بهذه الرحلة »

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٢٩ — انظر أيضاً المنار ج ٨ ص ٤٥٥ والرسالة ص ٣٥ من المقدمة .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٢٢٩

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٦٢ وتاريخ ج ١ ص ٣٨٠

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٦٢ — مشاهير الشرق ج ٢ ص ٥٧

(٥) يرى محمد رشيد رضا ( المنار ج ٨ ص ٤٥٥ ) انه لو هيء لهذه الصحيفة الاستمرار لأحدث نهضة عامة في الاسلام فقد كانت لسان جماعة تسمى بنفس هذا الاسم ألها جمال من مسلمي

وبعد أن وقعت عن الظهور ، ذهب جمال الدين الى لندن ، ولم تطل إقامته بها ، وبإدارة  
البريطانيين الرأي في ثورة المهدي التي كانت قائمة في السودان (١١) ، ثم انتقل من لندن الى  
موسكو فسان بطرسبرج ، واستقبل في البلدين بالحفاوة والترحاب ، وكان لمقالاته عن سياسة  
أفغانستان وإيران وتركيا وبريطانيا أثر عميق في الدوائر السياسية ، وطال بقاؤه في روسيا  
نحو أربع سنوات . (١٢)

وفي عام ١٨٨٩ ، بينما كان في مهمة سرية لشاه الفرس في ميونخ ، قابل الشاه ناصر الدين  
الذي كان يزور أوروبا حينذاك ، فحسن له الشاه مرافقته الى إيران ليجعله كبيراً لوزرائه .  
وتذهب إحدى الروايات ، الى أن هذه هي المرة الثانية التي عهد فيها بالوزارة الى  
جمال الدين في بلاط الشاه ، أما المرة الأولى فقد كانت في سنة ١٨٨٦ عند ما أبرق اليه  
الشاه ليتوجه الى إيران ، فلبى الدعوة ، وأكرم الشاه وفادته وعينه وزيراً للحرب ، وكثر

---

الهند ومصر وشمال أفريقيا وسوريا وكان فرضها وحدة المسلمين وإقلاظهم من سبائهم وتبنيهم الى  
المخاطر التي كانت تهدد دم وإرثادهم الى سبل مواجهتها ( المنار ج ٨ ص ٤٥٥ ) ( تاريخ ج ١  
ص ٢٨٣ و ٣٠٦ ) وكان غرضها العاجل تحرير مصر والسودان من الاحتلال البريطاني . وقد أنشأ  
جمال في مكة أيضاً جمعية أم القرى لتدعو الى الجامعة الاسلامية تحت لواء خليفة واحد يسيطر على العالم  
الاسلامي أجمع . وقد قضى السلطان عبد الحميد على هذه الجمعية بعد عام واحد من تأسيسها ( الثورة  
الفارسية ص ١٥ ) ( والحركات الحديثة ص ٧٢ ) .

ويدل جولد زهير على بقاء نفوذ العروة الوثقى ( انظر هذه المادة في دائرة المعارف الاسلامية )  
بأن مقالاتها طبعت طبعة حديثة في سنة ١٩١٠ ثم طبعت مرة أخرى في سنة ١٩٢٨ .  
وهناك دليل آخر هو ما رواه المنار ج ١٢ ص ١٩٢١ ( ص ٥٢٥ ) من أنه عند ما اشرت إحدى  
المقالات في صحيفة يومية بتوقيع أحد علماء مصر المبرزين ، تبين كثيرون الناس ، حق في القرى ، أنها  
إحدى مقالات محمد عبده التي نشرتها من قبل في العروة الوثقى .

(١) كان ذلك في عام ١٨٨٥ ( الثورة الفارسية ص ٤٠٢ و ٤٠٣ ومفاهيم الشرق ج ٢  
ص ٥٧ والمنار ج ٨ ص ٤٥٧ ) ويروي المنار أن قرار وزير خارجية بريطانيا بالبدول عن إعادة  
فتح السودان يرجع الفضل فيه الى سعى جمال ومحمد عبده .

أما و . س . بلنت ( الثورة الفارسية ص ٤٠٣ ) فيروي أن جمال قدم الى إنجلترا ليتبادل الرأي  
في إمكان الاتفاق مع المهدي ويذكر أنه في وقت ما اتفق على أن تصبح جمال بثة بريطانية خاصة  
الى الاستانة وأن يبذل نفوذه في بلاط عبد الحميد للوصول الى اتفاق يتضمن جلاء بريطانيا عن مصر  
وتحالفها مع تركيا وإيران وأفغانستان ضد روسيا ولكن عدل في اللحظة الأخيرة عن ذهابه بعد أن  
حجزت تذكر سفره . فاشتد به الفيط وسار الى موسكو وارتدى في أحضان الدين كانوا يدعون  
الى التحالف التركي الروسي ضد إنجلترا .

(٢) انظر الفقرة التالية . اذا سلطنا بسفره مرتين الى إيران فان إقامته في روسيا تكون  
منقسمة الى مدينتين يتخللهما زيارته الأولى الى إيران .



أنصاره ومريدوه لغزارة عليه ، وسحر يانه ، وفصاحة لسانه ، وغيرته القوية على مصلحة البلاد ، واشتد نفوذه وقوى سلطانه لاعلى المستعيرين وأصحاب المناصب خصب ، ولكن على عامة الناس أيضاً ، فغامر الشاه ريب من أمره ، مخافة أن يكون وراء ذلك ما يخشى منه على سلطانه . وتكرر له الشاه وأحسن جمال الدين بهذا التغير ، فاستأذن الشاه لتبديل الهواء ، فأذن له وسافر الى روسيا .

ولما عاد الى ايران ثانية في سنة ١٨٨٩ — بعد أن استقدمه الشاه اليها — تلقاه الناس باعتباره زعيمهم المعبر عن أمانهم ، والمفصح عن آمالهم في تحسين حال البلاد السيئة وتخفيف آلامها ثم عاودت الشاه شبهاته الأولى ، وملكت عليه زمام نفسه ، وأحس جمال بالأمر فاستأذن في مغادرة البلاد ، وأبى عليه الشاه ذلك في غير مجاملة . فاحتسب بمقام شاه عبد العظيم حيث أقام سبعة أشهر ، وفسد الأمر بينه وبين الشاه ، وجاهر جمال بالدعوة الى خلعهم ، ونما نفوذه في جميع الطبقات وكان لاثني عشر من تلاميذه ضلع في الثورة الأهلية التي نشبت في ايران فيما بعد ، واغتال واحد منهم الشاه في سنة ١٨٩٦<sup>(١)</sup> .

واتمى الأمر بين الشاه وجمال الدين بأن هاجم الشاه مقام عبد العظيم ، واعتدى على حرمة ، وقبض على جمال الدين وهو يتقلى على فراش المرض ، وأبعدته الى حدود الدولة العثمانية .

ولسنا نعرف تاريخ إبعاده على وجه التدقيق ، وإن كان من المرجح أنه كان في أواخر سنة ١٨٩٠ أو أوائل سنة ١٨٩١<sup>(٢)</sup> .

وبقي جمال بالبصرة الى أن دب فيه ديبب العافية ، ثم سافر الى لندن وانتقل منها الى الاسكندرية سنة ١٨٩٣ ، وطال مقامه فيها الى أن وافقه المنية . ومع أنه كان موضع رعاية السلطان عبد الحميد وتكريمه ، يعيش من فيض جوده ، إلا أنه كان في الواقع أسيراً في قفص

(١) اعترف القاتل مرزا رضا السكرماني في استجوابه بأن جمال وحده كان واقفاً على سر خطته لقتل الشاه ( انظر الثورة الفارسية ص ٦٧ ) وعند ما كان جمال في لندن في الاسكندرية هاجم الشاه في عنف بمقالاته وخطبه . ولما اغتيل الشاه طلبت الحكومة الفارسية تسليم جمال وثلاثة آخرين ممن اشتبه في أن لهم ضلعاً في المؤامرة فرفض السلطان عبد الحميد تسليم جمال ، وسلم الثلاثة ثم قتلوا سرّاً في طهران ( الثورة الفارسية ص ١١ ) .

(٢) الثورة الفارسية ص ١١ . يقول جمال ( تاريخ ج ١ ص ٥٥ ) إنه أعمل الحيلة وذهب الى مقام عبد العظيم لأن مقامه حرم من دخله كان أكنأ ثم يذكر أنه بعد أن أقام فيه سبعة أشهر خرج منه بحسن إرادته على ما يفهم من ظاهر العبارة وإن كانت غير قاطعة في الدلالة على هذا بل يحتمل قبول الرواية كاملة كما أوردناها .

من ذهب<sup>(١)</sup>، وكانت وفاته في ٩ مارس سنة ١٨٩٧ بعد أن دامه السرطان في فكته وامتد منه الى عنقه<sup>(٢)</sup>، واحتفل بجنازته ودفنه في مقبرة المشايخ بالآستانة .

لقد عمت جهود هذا الرجل النابه البلاد الإسلامية كلها ، والممالك الأوروبية ذات الصلات بها ، فأفغانستان وپارس وتركيا ومصر والهند اتصلت به جميعاً ، وأحست بأثره القوى الذي مرها مرأ عنيماً ، فهو الذي أوحى بالثورة الفارسية التي بدأت بالهياج ضد احتكار التناكب في سنة ١٨٩١ ، وانتهت بوضع دستور ٥ اغسطس سنة ١٩٠٦ ، تمهدها في نشأتها الأولى بالنصح والارشاد ثم والاها بالتشجيع والتأييد<sup>(٣)</sup> .

ولما كان مقيماً في الآستانة ، مهد بتيسجه المتواصل للحركة التركية الصغيرة الموقفة التي قامت سنة ١٩٠٨ .

وكان الدافع الأول للحركة المصرية الوطنية، التي ساء ختامها بفشل الفتنة العراقية . ولم يكن أمره أقل من هذا في النهضة العقلية والدينية التي تمثلت في محمد عبده ، كما سنبينه فيما بعد . يقول ميشيل في ترجمته لمحمد عبده « أيا ن ذهب كان يترك وراءه ثورة تقلى مراجلها ، ولسنا ندو الحق أو نكون مبالغين اذا قررنا أن جميع الحركات الوطنية الحرة وحركات الانتفاض على المشاريع الأوروبية التي نشاهدها في الشرق منذ عشرين عاماً ترد أصولها مباشرة الى دعوته » .<sup>(٤)</sup>

كانت الغاية التي يرى اليها جمال الدين ، والغرض الأول من جميع جهوده التي لا تعرف

#### (١) الرسالة ص ٢ من المقدمة

(٢) ذهب كثير من أصدقاء جمال الدين من الفرس الى أن المرض الذي سبب موته ولو أنه شابه السرطان مشابهة سطحية الا أنه في الواقع كان نتيجة لنسّم سرى الى الشفة من مسواك مسمم . ويتكرر هذا أكثر الأتراك (الثورة الفارسية ص ١٢-٩٦) وقد ورد في ترجمة جمال التي طبعت في مقدمة رسالة « القضاء والقدر » ذكرأ صريحاً لسوء العلاج

(٣) لقد حرك كتاب من جمال الدين الحاج ميرزا حسن الشيرازي أحد رؤساء المجتهدين الفرس لاصدار فتواه بتحريم زرع التناكب ما دام امتياز الاحتكار قائماً وخضعت لهذه الفتوى أعناق البلاد وتوطلع التناكب حتى اضطرت الحكومة أخيراً مسوقة باستياء الناس الى ابطال ذلك الاحتكار للبغوض وظهرت نتائج التحالف بين العلماء والمامة في مقتل الشاه وكبير وزرائه ومنع الدستور ( انظر ترجمة كتاب جمال الى المجتهد ومقالين له أيضاً عن حال إيران ترجمت من العربية عن مجلة ضياء الخافقين ونشرت في الثورة الفارسية ص ١٥ ) وكتاب الثورة الفارسية تاريخ عجيب كامل للثورة الفارسية منذ نشأتها .

انظر خلاصة الموائد أيضاً في « الحركات الحديثة ص ٢٤٢-٢٤٨ » .

(٤) الرسالة ص ٢٣ من المقدمة .

الكل ومن إثارة النفوس وتسيجه المتواصل للناس ، توحيد كلمة الاسلام ولم شمل المسلمين ، في سائر أقطار العالم في حوزة دولة واحدة تحت ظل الخليفة الأعظم ، لا يشاركه في الحكم أحد ، كما كانت الحال في أيام الاسلام المجيدة وعصره الذهبي ، وقبل أن توهن منه الفرقة والافتقار . وقد باتت أقطار المسلمين غارقة في وهدة الجهل واليأس فأصبحت فريسة للاعتداء الأوربي .<sup>(١)</sup>

وقد آله أشد الألم أن يرى الأمم الاسلامية يضعف أمرها ، وترث قواها ، وكان يعتقد أنها لو نفقت عن نفسها كابوس الاحتلال الأجنبي ، وتحررت من تدخل الدول الأجنبية في شئونها ، وصلاح حال الاسلام وتوافق مع مقتضيات الحياة في العصر الحاضر ، لأصبح المسلمون قادرين على تدير أمورهم تديراً حسناً دون أن يعتمدوا على الأمم الأوربية أو يسطعوا وسائلها .<sup>(٢)</sup>

وكان يرى أن الاسلام — في جميع المسائل الجوهرية — دين عام للعالم أجمع ، قادراً تمام القدرة بما فيه من قوة روحية على ملازمة الظروف المتغيرة في كل جيل . وكان من خاصة مزاج الرجل ، أن الوسائل التي تغيرها لتحقيق غاياته ، كانت وسائل الثورة السياسية ، فقد خيل إليه أنها أسرع الطرق وأكثرها في تحرير الشعوب الاسلامية وتغذيتها بالحرية الضرورية لتنظيم شئونها . أما وسائل الإصلاح التدريجي والتعليم فكان يرى أنها بطيئة جداً غير محققة العاقبة .

كان يريد أن يرى قبل موته<sup>(٣)</sup> تحقيق النتائج ، فكافح لقلب النظام القائم . وكان يرى جواز خلع وقتل أمراء المسلمين ، الذين يشجعون الاعتداء الأوربي ، أو يرضون عنه فيقيمون بذلك الحوائل بين الناس وبين خلاصهم على ما يرجون .<sup>(٤)</sup>

(١) مشاهير ج ٢ ص ٦١ — الحركات الحديثة ص ٧٢ — الثورة الفارسية ص ١٤ — ١٥ يصبح محمد رشيد رضا ( تاريخ ج ١ ص ٧٢ ) رواية مشاهير الفرق التي ذهبت الى أن جمال كان عظيم الولاء للخلافة العثمانية فيقول « إن غرضه كان ترقية دولة إسلامية أية دولة كانت فبدأ بمصر ولما أخفقت خطته فيها تعلق آماله بفننة المهدي في السودان ثم ببلاد إيران وأخيراً بالدولة العثمانية . انظر أيضاً ترجمة محمد عبده لجمال وكلامه على أغراضه ( تاريخ ج ١ ص ٣٤ )

(٢) انظر جولدزبير ص ٣٢١ — الرسالة ص ٢٣ و ٣٠

(٣) انظر المتأرجح ٨ ص ٤٠٠ — الرسالة ص ٢٣

(٤) قال جمال مرة في حديث له مع الأستاذ براون « لا أمل في الإصلاح قبل قطع ستة أو سبعة رؤوس » وسمى بالاسم شاه العجم وكبير وزرائه وكلامهما قتل بعد ذلك ( الثورة الفارسية ص ٤٥ و ٢٨ ) ويقول بلنت في تاريخه السري لمصر ( ص ٩٥ و ١٠١ ) إنه في ربيع عام ١٨٧٩ كثرت المناقشة بين أنصار جمال في الوسائل التي يمكن بها خلع الحديوي اسماعيل أو في

ومع هذا فقد كان لجميع غاياته المتطرفة، وللوسائل التي يصطنعها وجه إنشائي يبدو واضحاً جلياً في أعماله، وينبغي ألا نفعل حسابه. كان يحى بالرجاء الصادق في تجديد الاسلام، والامل القوي في إمكانه؛ ذلك الامل الذي كان يلبس النفوس بعدواه<sup>(١)</sup>.

وكانت جهوده في عقد أواصر الألفة والوحدة بين أهل السنة والشيعه، تعتمد على التوفيق الودي وعلى التسامح<sup>(٢)</sup>. ولهذا خطره السياسي مع دلالاته على روح التسامح الديني الذي كان يدرك ضرورته لرأب الصدع، ولم الشمل والقضاء على الفرقة التي قدم عهدها في العالم الاسلامي.

وكان علمه الغزير بجميع المعارف الاسلامية قد كسب له احترام العلماء وولاءهم في الاقطار الاسلامية التي أقام بها، وجذب الى حظيرته طوائف من الطلاب المقبلين على العلم، المجدين في تحصيله، فعلمهم طرائقه في التوفيق بين الأوضاع التاريخية للدين والفلسفة في الاسلام وبين نتائج الفكر العلمي الحديث.

وكان التفاهم بين شيوخ مصر وبينه لاسيل اليه، ولا حيلة فيه، فأدّى موقفهم هذا منه — كما لاحظ محمد رشيد رضا<sup>(٣)</sup> الى قلة تلاميذه عن عونا بدرس العلوم الدينية، وظهرت النهضة الأدبية في طبقة المطربيين أو الطبقة المتفرجة.

ومع أن جمال الدين عنى عناية فائقة بالإصلاح التعليمي والديني، فقد كانت نفس الأسباب التي ذكرناها عداية الى قلة من أثار في نفوسهم السعى في تحقيق هذه الإصلاحات. ومن الميسور أن نفهم كيف أن دعوته السياسية المتطرفة وجدت أرضاً خصبة، وأقنعة متحفزة لتليتها بين شباب الوطنيين الذين لم يبيء لهم ميدان الهياج السياسي وسيلة سريعة وأداة سهلة لتحقيق الاستقلال القومي لحسب، بل هياً لهم فوق ذلك الفرصة للانفصاح عن العواطف الصحيحة، وحي التفكير العميق، بينما نجد أن الإصلاحات الأساسية التي نادى بها ودعا إليها، والتي كان ينبغي لها قسط أوفر من الهدوء والاتزان، قل أنصارها ومؤازروها.

على أن آراءه الانشائية التي كانت حجر الزاوية في تعاليمه، يبدو أثرها واضحاً كل الوضوح

اغتياله اذا استقصى خله. وروى عن كرومر (مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨١ هامش) أن محمد عبده قال إن السلام دار في خطة معينة لاغتياله لم تنفذ لعدم وجود الشخص الذي يتكفل بذلك.

(١) انظر: الثبوت الفارسية ص ٢٩ — ميشيل مقدمة الرسالة ص ٢٣.

(٢) انظر: الثورة الفارسية ص ٣٠ — الحركات الحديثة ص ٣٢.

(٣) انظر: النار ج ٢ (١٨٩٩) ص ٢٤٦.

في حياة محمد عبده وعمله ، وهو أحد تلاميذه ، وقد تشرب روح أستاذه تشرباً عميقاً .  
وقد أورد جمال الدين في ختام كتابه « الرد على الدهريين » ، في فصل عنوانه « الأمور  
التي تتم بها سعادة الأمم » ،<sup>(١)</sup> مثلاً للجانب البنائي من تعاليمه . ويتضمن هذا الفصل الموجز ،  
كثيراً من آرائه الأساسية التي بعثها محمد عبده فيما بعد . وسنلخصه فيما يلي لأن له بعض  
الخطر لاتصاله بالأستاذ وتلميذه معاً .

يقول جمال الدين : إن نيل الأمم للسعادة مشروط بأور لا يتم إلا بها :  
الأول : صفاء العقول من كدر الخرافات وصدأ الآوهام . والاسلام يقتضي ذلك  
لأن أول ركن بني عليه الدين الإسلامي ، صقل العقول بصقال التوحيد ،  
وتطهيرها من لوث الآوهام ، وخلع كل عقيدة بأن الله ( جل شأنه ) ظهر  
أو يظهر بلباس البشر ، أو حيوان آخر ، أو أن تلك الذات المقدسة . نالت  
في بعض أطوارها شديد الآلام ، وأليم الأسقام لمصلحة أحد من الخلق .  
الثاني : أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجهة الشرف ، طاعة الى بلوغ الغاية  
منه ، بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال  
الإنساني ، ما عدا رتبة النبوة فإنها بمنزل عن المطمع ، وإنما يختص الله بها  
من شاء من عباده ، فإذا أخذت نفوس الناس حظها من هذه الصفة ، أعنى  
الاقبال على وجوه الشرف ، تسابق كل مع الآخر في مجالات الفضائل  
وتمادت بهم المجازاة الى محاسن الأعمال .

إن دين الاسلام فتح أبواب الشرف في وجوه الانفس ، وكشف  
لها عن غايته ، وأثبت لكل نفس صريح الحق في أى فضيلة .

وليس الاسلام كدين ( برهما ) ، الذي قسم الناس الى أربعة أقسام  
وقرر لكل منزلة من كمال الفطرة لا يجاوزها ، ولا هو كاليهودية التي تخاطب  
شعب اسرائيل بالكرامة والاجلال وتذكر غيرهم بالتحقير والاهانة ،  
ولا هو كالمسيحية التي تذهب الى أن رؤساء الدين أقرب الى الله من سائر  
البشر ، وأن كل نفس وان بلغت من الكمال ما بلغت ، ليس فيها ما يؤهلها  
الى التقرب الى الله بغير وساطة الرئيس الديني .

(١) الرد على الدهريين — ترجمه الشيخ محمد عبده من الفارسية الى العربية وطبع في المطبعة  
الرحمانية بالقاهرة سنة ١٩٢٥

الثالث : أن تكون عقائد الأمة ، وهى أول رقم ينقش فى ألواح نفوسها ، مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة . وأن تتحاشى عقولهم مطالعة الظنون فى عقائدها ، وترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها . وهذا ( كيزو ) الفرنسى صاحب تاريخ المدن قال ان من أشد الاسباب أثراً فى سوق

أوروبا الى تمسكها ، ظهور طائفة فى تلك البلاد قالت إن لنا حقاً فى البحث عن أصول عقائدنا وطلب البرهان عليها . والدين الإسلامى يكاد يكون منفرداً من بين الأديان بتفريع المعتقدين بلا دليل ، وتوبيخ المتبعين للظنون ، هذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم ، وكلما خاطب ، خاطب العقل ، وكلما حاكم ، حاكم الى العقل .

وقلما يوجد من الأديان ما يساويه أو يقاربه فى هذه المزية . ومن الأديان الظاهرة ما بنى أعظم أركانه على أصل الكثرة فى الواحد أو الوحدة فى الكثير ، وأن الواحد يكون أكثر والكثير يكون واحداً ، مما تنبذه بداهة العقل ، فلما أنكر العقل أصل هذا ، أجمع أهل الدين على أنه فوق نظر العقل ، فلا ينال الفكر دركه لا بالكنه ولا بالوجه ولا يهتدى الدليل عليه .

الرابع : أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة ، وطائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها ، وتنقيف أودها ، لانتفى الأولى فى مكائفة الجهل ، وتنوير العقول بالمعارف الحقة ، وتدأب الثانية على الكشف عن الأوصاف الفاضلة وحدودها ، فان الشهوات النفسية ليس لها من ذاتها حد تقف عنده ، ولا لرغائب الأنفس غاية تنقطع عندها ، فان فقد من بين الناس مقوم النفوس ومعدل الأخلاق ، طغى سلطان الشهوة وأندفع الى الحيف والاحجاف ، وان من أهم الأركان الدينية فى الديانة الإسلامية هاتين الفريضتين ( نصب المعلم لىؤدى عمل التعليم ، واقامة المؤدب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر )

والاسلام هو الدين الوحيد الذى تتم به سعادة الأمم .

فان قال قائل ، ان كانت الديانة الإسلامية على ما بينت ، فما بال المسلمين

على ما نرى من الحال السيئة والشأن المحزن ؟ فجوابه هو النص الشريف  
( إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . ) سورة ١٣ آية ١٢ ،

\*\*\*

لقد صور شخصية جمال الدين وأثرها تصويراً موجزاً مؤرخان ، أحدهما عالم من كتاب الغرب ، والآخر من كتاب الشرق .

أما أولهما فهو الأستاذ إ. ج. براون الذى يقول فى جمال الدين « إنه كان رجلاً ذا خلق قوى ، غزير العلم موفور النشاط ، لا يجد الوهن اليه سبيلاً ، جريئاً مقداماً . وكانت فصاحته لا تجارى خطيباً كان أم كاتباً . وكانت لطلعته هبة فى النفس وعظمة وجلال .

كان فيلسوفاً وكاتباً وخطيباً وصحافياً ، لكنه كان فوق ذلك سياسياً ، وكان فى نظر المعجبين به وطنياً عظيماً ، أما خصومه فكانوا يعدونه مشاغباً خطراً . » (١)

أما الترجمة الثانية فصاحبها جورجى زيدان المؤرخ السورى ، وقد ذكرها فى كتابه « تراجم مشاهير الشرق » ، وبعد أن قرر « أن الغرض الذى كان جمال يصوب نحوه أعماله ، والمحور الذى كانت تدور عليه آماله توحيد كلمة الاسلام » يقول « إنه قد بذل فى هذا المسعى جهده ، وانقطع عن العالم من أجله فلم يتخذ زوجة ولا اتمسك بسبب . ولكنه مع ذلك ، لم يتوفى الى ما أراداه فقضى ولم يدون من بنات أفكاره ، إلا رسالة فى نقي مذهب الدهريين ، ورسائل متفرقة فى مواضيع مختلفة ، قد تقدم ذكرها ، ولكنه بث فى نفوس أصدقائه ومريديه روحاً حية ، حركت همهم وحددت أفعالهم ، فاتفق الشرق وسوف ينتفع بأعمالهم . » (٢)

(١) الثورة الفارسية ص ٢ — ٣ .

(٢) مشاهير الشرق ج ٢ ص ٦١ .

## الفصل الثاني

### ترجمة محمد عبده

١ — دور الاعداد ١٨٤٩ — ١٨٧٧

عند ما أذن جمال الدين أصدقاءه المصريين وتلاميذه بالرحيل عن مصر للبرة الأخيرة، قال لهم وهو يودعهم في السويس سنة ١٨٧٩ : « لقد تركت لكم الشيخ محمد عبده وكفى به لمصر عالماً . » (١)

كان الشيخ محمد عبده حينذاك قد ناهز الثلاثين ، وصاحب جمال وتلذذ له نحو ثمانية أعوام . وكان قد بدأ في مزاولة التعليم ، ونشر كتابيه الأولين ، وساهم كثيراً في إنشاء المقالات ، يعالج بها الأمور العامة في الصحف السيارة . وبدأت منه كفاية ممتازة ، وشغف بالعلم والتحصيل ، والعناية بكل ما يسر صلاح المجموع .

كان أقدر تلاميذ جمال ، وأقربهم اليه وأعطفهم على آرائه ، فكان طبعاً — وقد اضطر جمال بحكم الظروف القاهرة الى التنحي عن العمل الذي بدأه في مصر — أن يتجه نظره الى الشيخ محمد عبده ليواصله ويتمه .

ولما استخلف في مصر خليفته هذا ، خلف لها وللإسلام تراثاً لم يكن أحد يتوسم فيه مثل هذه الكفاية التامة ، حتى ولا جمال الدين نفسه .

كان مجرى الإصلاح المصري ، وان نبع كالنبيل من منابع جاوزت حدود البلاد ، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكل في قنوات مصرية . فقد كان الشيخ محمد عبده مصر بأخالصاً ، انحدر من أسرة تنتمي الى طبقة الفلاحين في الوجه البحري . (٢)

في الحق ان أباه عبده بن حسن خير الله ، انتسب إلى عائلة تركية الأصل نزلت منذ زمن في مديرية البحيرة (٣) . وكانت أمه من قرية بالقرب من طنطا في مديرية الغربية ، وهي من أسرة كبيرة اشتهر أن نسبها يتصل بقبيلة بني عدى ، التي ينتمي اليها عمر بن الخطاب ثاني الخلفاء الراشدين (٤) . ولكن كلنا الأسرتين نزلت أرض مصر ، واستقرت بها زمناً طويلاً

(١) مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) الرسالة ص ٩ من المقدمة .

(٣) المنار ج ٨ — ٢٧٩ تاريخ ج ١ ص ١٣ .

(٤) المنار ج ٨ ( ١٩٠٥ ) ٣٧٩ .



طبعها بطابع الفلاحين المصريين، وميزها بخصائصهم فعاشوا على غرارهم .

مولده وطفولته (١٨٤٩ - ١٨٦٥)

لسنا نعرف على التحقيق أين ولد، ولا نستطيع أن نذكر في يقين العام الذي ولد فيه ، وإن كان عام ١٨٤٩ (١٢٦٦ هـ) قد سلم به الكثيرون، فصاحب<sup>(١)</sup> الترجمة نفسه يورده في كتاباته . وقد ذكر أيضا عاما أسبق<sup>(٢)</sup> . وكثرت الروايات في تاريخ ميلاده حتى ذكر البعض أنه ولد سنة ١٨٤٢<sup>(٣)</sup>.

وكان في ختام حكم محمد علي باشا (١٨٠٥ - ١٨٤٩) ، أن فر أبوه من قريته هربا من ظلم الحكام في مديريته، واتجه الى مديرية الغربية، حيث تنقل في سكنه بين قرى متعددة في أحوام قليلة، واقترب في هذا العهد المضطرب بزوجه التي أعقبت له محمدا . وبعد سنوات قليلة - وابنه مازال في المهد - عاد مع أسرته الى محلة نصر، واشترى قطعة من الأرض وهنا نشأ محمد عبده نشأة صبيان القرى الصغيرة في مصر، وبرع في السباحة والفروسية ولعب السلاح<sup>(٤)</sup>، وأحب حياة الريف وما تستتبعه من نشاط، حتى ألف ذلك في شيخوخته . ومعظم ما امتاز به من الصفات في رجولته، ولا سيما تحفظه وقاره ومؤانسته يشف عن أحسن مظاهر الحياة والعادات القروية . وإدراكه لحاجات العامة إدراكا مشربا بالعطف، ورغبته الملحة في إنهاض الأمة كلها، إنما هما من بمرات حياته الريفية الأولى، عند ما كان يستمع أحاديث الناس عن عهد محمد علي، الذي كانت لآزال صورته ماثلة في أذهان من هم أسن

(١) انظر الرسالة ص ٩ من المقدمة وجولنزيير ص ٣٢١ . وهورتن ج ١٣ ( ١٩١٥ ) ص ٨٥ .

(٢) انظر المنار ج ٨ ص ٣٩٠ وترجمة محمد عبده لنفسه في تاريخ ج ١ ص ١٦ فلها تذكر سنة ١٢٦٥  
(٣) يبدو كثير من الخطط في هذا الموضوع في مرائي محمد عبده التي نشرتها الصحف والمجلات كما وردت في المجلد الثالث من «تاريخ الاستاذ الأمام» فنجد أن عمره يذكر ثارة ٦٠ سنة (ص ٤١) وثارة ٦٢ سنة (ص ٣٨) أو ٦٥ سنة (ص ٨٠) .

وذكرت مجلة الضياء التي كان يصدرها الشيخ ابراهيم البازجي ، ومجلة الهلال لصاحبها جورجى زيدان ( انظر عبارتها في مشاهير الشرق ج ١ ص ٢٨٧ - ٢٨٨ ) ، أنه ولد عام ١٢٥٨ هـ - ١٨٤٢ م ( انظر تاريخ ج ٣ ص ٩٥ و ١١٠ ) بينما نجد روايات أخرى تذكر عام ١٨٤٣ ( ص ١٤٨ ) أو ١٨٤٥ ( ص ٩٠ و ص ١٣١ )

أما التاريخ الذي ذكره المنار وهو ( ١٢٦٦ - ١٨٤٩ ) فقد ورد أيضاً في خطاب التأيين الذي ألقاه حسن عاصم باشا صديق محمد عبده وأحد أنصاره ( تاريخ ج ٣ ص ٢٣٧ ) انظر أيضاً ص ٢٣ و ١٢٤ .

والظاهر هو أن هنا التاريخ هو الذى اعتمدته أصدقاء الامام وتلاميذه .

(٤) المنار ج ٨ ص ٣٩٦ .

منه حيث كان الناس في مصر، كدأبهم منذ الأزمان السحيقة، ينومون بعبء ثقل من حكم تخدع مظاهره البراقة.

ويظهر أن أبوى محمد عبده كانا على خلق عظيم، وإن لم يكن لها حظ من العلم شأن الكثرة من العامة، ومن أوساط الناس في مصر حتى في عصرنا الحاضر. وهو يتحدث عن أبيه في الترجمة التي كتبها لنفسه - ولم يتمها لسوء الحظ - بببارات مليئة بالاحترام العميق. ويشير إلى أن أهل القرية جميعاً كانوا يحلونه كل الاجلال<sup>(١)</sup>. والظاهر أن أباه كان حينذاك قد حسنت حاله، حتى استطاع أن يحضر إلى بيته معلماً ليعلّم أصغر أبنائه القراءة والكتابة، فهباً له بذلك فرصة التعلم التي حرم منها أبنائوه الآخرون، وإن كان مركزه الاجتماعي، فيما يظهر، لم يكن يعلو كثيراً عن مركز صغار الملاك من الفلاحين.<sup>(٢)</sup> ولما بلغ محمد عبده العاشرة من عمره وكان قد أحسن القراءة والكتابة، أرسله أبوه إلى حافظ القرآن لحفظه القرآن عن ظهر قلب في مدة سنتين، وظن الناس أن نجاحه في حفظ القرآن في هذا الزمن القصير كان من أثر اهتمام الحافظ. وكان هذا أول خطوات التعليم الذي كان ميسوراً حينذاك لصبيان الأسر المشابهة لأسرة محمد عبده في مركزه الاجتماعي، فإذا طال تعلم الصبي على هذا النحو من التحصيل، كان في مقدوره أن يصبح شيخاً أو عالماً بفروع العلوم الدينية الإسلامية، أو قهياً، يحصل حظاً وافراً من الاحكام الشرعية الكثيرة، ويحسن فهمها وتطبيقها. أما المدارس التي أنشأتها الحكومة في ذلك العهد على غرار النظم الأوروبية، فكانت حراماً موقوفاً على أبناء الموظفين.

لما وضع أساس تعليم محمد عبده على هذا النحو أوفد، وهو في الثالثة عشرة من سنه إلى الجامع الاحمدى بطنطا عام ١٨٦٢، ليحسن فيه حفظ القرآن وتجويده وفقاً لفنون التجويد التي هي ركن من أركان التعليم الديني. وكان أخوه لأمه مدرساً في ذلك الجامع حينذاك وله حظ من الشهرة في القراءة والتجويد.<sup>(٣)</sup>

وبعد نحو عامين قضاهما في هذا النوع من الدرس، بدأ يتلقى قواعد العربية ويتفهم أسرارها. وكان ذلك الناشئ الصغير قد صادفه الفشل في محاولاته الأولى لاتقان علوم اللغة، وكانت نظم التعليم تفرض عليه حينذاك، أن يحفظ عن ظهر قلب نصاً من الاجرومية

الرسالة (مقدمة ص ١٠ - ١١) تاريخ ج ١ ص ١٤

(٢) انظر وصف فقر والديه في تاريخ ج ٣ ص ١٩ وما بعدها، تذهب هذه الرواية إلى أن والديه كانا من الفقر بحيث أن بينهما لم يكن له باب ونجمل هذا نتيجة لسكتهما اللاتي. ويظهر أن جودهما وفقرهما بلغ كل منهما الغاية، ولا حجب فالكريم فضيلة مثقلة بالأعباء.

(٣) التار ج ٨ ص ٣٨١.

العربية وشرحا عليه لأحد مشاهير المعوين (١).

يقول محمد عبده في ترجمته لنفسه عند كلامه على طلبه للعلم « وقد وقع لي سنة ونصف سنة لأفهم شيئاً لرادة طريقة التعليم . فإن المدرسين كانوا يداثوننا باصطلاحات نحوية أو فقهية لا نفهمها ولا عناية لهم بفهم مدانيها لمن لم يعرفها . » (٢)

ولما أدركه اليأس من النجاح، هرب من الجامع الأحمدي، واختفى عند أخواله مدة ثلاثة أشهر، ثم عثر عليه أخوه لأمه وأرجعه إلى طنطا. وكان محمد موقناً بأن لا نجاح له في طلب العلم، فأخذ ما كان له من ثياب ومناخ. وعاد إلى قريته معتزماً الاشتغال بملاحظة الزراعة كما كان يشتغل الكثير من أقاربه، وعلى نية أن لا يعود إلى طلب العلم. ثم تزوج في سنة ١٨٦٥ وهو في السادسة عشرة من عمره. (٣)

وهنا يقول :

« فهذا أول أثر وجدت في نفسي من طريقة التعليم في طنطا، وهي بعينها طريقته في الأزهر . وهو الأثر الذي يحده تسعة وتسعون في المائة ممن لا يساعدهم القدر بصحة من لا يلتزمون هذه السبيل في التعليم — سبيل لقاء المعلم ما يعرفه وما لا يعرفه، بدون أن يراعى المتعلم ودرجة استعدادهم للفهم . غير أن أغلب من الطلبة الذين لا يفهمون، تعشهم أنفسهم فيظنون أنهم فهموا شيئاً، فيستمررون على الطلب إلى أن يبلغوا سن الرجال وهم في أحلام الأطفال، ثم يتبلى بهم الناس وتصاب بهم العامة فتعظم بهم الرزية . » (٤)

ولقد أشار محمد عبده إلى هذه البداية السيئة عند ما أراد أن يبين مضار طرائق التعليم الفاسدة وسوء أثرها لطائفة من العلماء حاضريهم في تونس، فحذتهم عن التعليم ودافع بين ما دافع عنه من مسائل، عن ضرورة انتهاز طرق أصلح لتعليم النحو العربي. (٥)

(١) هذا النص هو شرح الكفراوى على الأجرومية — النار ج ٨ ص ٣٨١.

(٢) النار ج ٨ ص ٣٨١.

(٣) نفس المصدر ص ٣٨١ — يذكر هورتن (ص ٨٨) أنه تزوج عام ١٨٧١، واعتمد في تقرير هذا على رواية تاريخ ج ٣ ص ١٢٤. وهي رواية صحيفة تونسية لا يمكن الوثوق بصحتها فهي تذكر مثلاً أن محمد عبده هرب من طنطا وتزوج في سنة ١٢٨٨ — ١٨٧١ بينما تروى أنه درس على جمال الجلاء من سنة ١٢٨٧ — ١٨٧٠.

وفي المقال أخطاء أخرى في التواريخ وإن كانت مادته مستقاة في الأصل من رواية المنار.

(٤) نفس المصدر ص ٣٨١ — ٣٨٢.

(٥) تفسير سورة الصر وخطاب عام في التربية والتعليم — مصر مطبعة المنار — الطبعة

الثانية (١٣٣٠ — ١٩١٠) (ص ٦٧ — ٦٨).

على أن فراره من الدرس لم يكن لينجيه مما كتب عليه ، فبعد أن تزوج بأربعين يوماً ، أكرهه أبوه على الرجوع الى طنطا لأمر أراذه الله ، ولكنه فر في الطريق واختفى عند بعض أقاربه في « كنيسة أورين »

يقول محمد عبده « وهناك صادفت من علمني كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه ، فذقت لذته واستمرت في طلبه » .<sup>(١)</sup> كان هذا الرجل الذي محضه النصيح الخالص ، وأيقظ في نفس ذلك الشاب الراغب عن الدرس حب العلم ، وألهم في صدره الحماس للحياة الدينية فغير بذلك صفحة حياته كلها ، كان هذا الرجل الخليق بالتقدير ، أحد أحوال أبيه واسمه الشيخ درويش خضر . وكان قد سبقت له أسفار الى صحراء ليبيا وصل فيها غرباً إلى طرابلس ، وهناك جلس إلى السيد محمد المديني<sup>(٢)</sup> وتعلم عنه طرفاً من العلوم الإسلامية ، وأخذ عنه الطريقة الشاذلية إحدى طرق الصوفية ، وكان يحفظ بعض كتب الفقه والحديث ويحسن على وجه خاص حفظ القرآن وفهمه . وبعد أن أتم دراسته رجع إلى قريته واشتغل بما يشتغل به الناس عادة من فلاح الأرض وكسب الرزق بالزراعة .

ويروى محمد عبده أنه في صيحة الليلة التي باتها في تلك القرية ، جاءه الشيخ درويش وفي يده كتاب يتناول التعاليم الخلقية وشيئاً من معارف الصوفية ، التي يتنى إليها وكثيراً من كلامهم في آداب النفس ورياضتها على مكارم الأخلاق . وسأل محمداً أن يقرأ له شيئاً منه . فأبى عليه ذلك لأنه كان يفرقوفاً شديداً من القراءة ومن يشتغل بها ، ورمى الكتاب بعيداً . فتلطف الشيخ في القول وأمعن في الحلم ، ولم يزل به حتى تناول الكتاب وقرأ له بضعة أسطر ، فاندفع يفسر له معاني ما قرأ بعبارة واضحة تغالب إعراضه قنبله وتجدر طريقها إلى نفسه سهلاً هيسوراً .

وبعد قليل جاء فتيان القرية يدعون محمداً الى رياضتهم المعتادة ، فرمى الكتاب وانصرف إليهم . وجاءه الشيخ بعد العصر بكتابه وألح عليه في قراءة شيء منه . وعاد ذلك الطلب في اليوم التالي . وقرأ له في اليوم الثالث مرة أطول . وأثار الكتاب اهتمامه حتى أخذ يقرؤه بدافع من نفسه . وكلما مر بعبارة لم يفهمها ، وضع عليها علامة ليسأله عنها . ولم يأت اليوم الخامس إلا وقد صار قليل الصبر على ما يحول بينه وبين القراءة . وعادت أحب الأشياء إليه بعد أن كان ييغضها بالأمس . وعلمه الشيخ تعاليم الصوفية وأذكارهم ، ولقنه الدروس الأولى في فهم القرآن فهما صحيحاً ، وألقى في روعه حقيقة وقعت من نفسه موقع

(١) تفسير سورة النصر من ٦٨ .

(٢) المجلد ٨ من ٣٨٢ .

الوحي . تلك هي : « أن المسلم الذي لا يعدل ولا يصدق ليس بمسلم حقاً » .  
وبعد أن قضى محمد خمسة عشر يوماً مع ذلك الشيخ ، عاد إلى دروسه في طنطا .  
ولكن بأى قلب عاد ؟

لقد تغيرت نفسه تغيراً كبيراً واختلقت نظراته إلى الحياة ، وأصبح في هذه الفترة القصيرة وقد غلبت نزعات التصوف على حياته الدينية . ومنذ اليوم الثامن من إقامته بدأ يذكر الله على طريقة بينها له الشيخ درويش .  
وهنا يقول محمد عبده عن نفسه :

« وأخذت أعمل على ما قال من اليوم الثامن ، فلم تمض على بضعة أيام ، إلا وقد رأيتني أطيح بنفسى إلى عالم آخر غير الذى كنت أعهد ، واتسع لى ما كان ضيقاً ، وصغر عندى من الدنيا ما كان كبيراً ، وعظم عندى من أمر العرفان والنزوع بالنفس إلى جانب القدس ما كان صغيراً ، وتفرقت عني جميع المغموم ، ولم يبق لى إلا هم واحد وهو أن أكون كامل أدب النفس<sup>(١)</sup> ، ولم أجد إماماً يرشدنى الى ما وجهت اليه نفسى إلا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل الى فضاء المعرفة ، ومن قيود التقليد الى أطلاق التوحيد . . . فهو مفتاح سعادتى ان كانت لى سعادة فى هذه الحياة الدنيا . وهو الذى رد لى ما كان غاب من غريزتى ، وكشف لى ما كان خفى عني مما أودع فى فطرتى » .

كانت هذه التجربة فجر عهد جديد فى حياة محمد عبده ، فقد أثار الشيخ درويش فى نفسه العناية بالتصوف ، وأخذت هذه العناية تنمو رويدا رويدا ، حتى أصبحت أهم المؤثرات فى حياته .

وفى هذا العهد ظل الشيخ مرشداً أميناً وناصحاً حكماً للطالب الشاب . ولكن كان لمعلمه الثانى وأستاذه الأعظم جمال الدين ، فضل انقاذه نهائياً من الفرق فى خيال التصوف وتوجيهه الى ميادين العلم الواسعة . وإلى الجهود العملية المثمرة<sup>(٢)</sup> .

---

(١) استعمل هنا اصطلاحات المتصوفة ، فالمعرفة نور قدسى يقذف فى القلب ، وآداب النفس معناها الزهد والتقشف ، ومجاهدة النفس بالرياضة والبادة على نحو يتبع فيه المريد شيخه خطوة خطوة ، من أدنى مراتب النفس الى أعلاها ، أى الى النفس الكاملة — انظر ما كتبه جاردنر فى مقالته عن « طريق مسلم متصوف » فى العالم الإسلامى مجلد ٢

(٢) يذكرنا ما ورد عن تلك الأزمة النفسية التى عاناها محمد عبده ، بما قيل من أن الكثيرين من متصوفى المسلمين صادفوا أزماً نفسية شبيهة بها فى زمن معين من حياتهم ، وأنها وجهتهم الى الحياة الصوفية الدينية ، وفى حياة الغزالى مثل بارز لحنا التحول ، وربما حق لنا أن نشير الى أن محمد عبده عند ما كتب مذكراته — وكان قد أصبح ذا شأن فى الحياة الدينية فى مصر بل ، وفى العالم الإسلامى

## ب - طالب علم ومتصرف ١٨٦٥ - ١٨٧٧

بعد أن قضى محمد عبده أسبوعين في حجة الشيخ درويش يستمع إلى نصائحه وإرشاداته ، عاد في شهر أكتوبر سنة ١٨٦٥ إلى معبده بطنطا ، وحضر على شيخين كان كل منهما في بدء تدريسه فاعجب إذ رأى أن نفسه قد أفاقَت مما غشيها من سبات عقلي ، وانصراف عن الدرس ، وصره أنه بدأ يفهم ما يقرأ وما يسمع .

أجمع - كان متأثراً ، سواء أ كان شاعراً بذلك أم غير شاعر به ، في تحليل تجاربه الأولى والأخيرة ، بما عرفه من تراجم كبار الصوفية فركزها جميعاً في أزمة واحدة معينة ، هي في الواقع نتيجة لمفدمات استغرقت زمناً طويلاً ، وربما كان لا داعي لهذه الإشارة لولا أن بعض التراجم التي كتبها أناس لم يكونوا من بيئة محمد عبده - مع اعترافها بالتحول الحاسم الذي حدث في تفكيره في هذا الوقت ، وغير موقفه من الدرس - تعلمه تحليل واقعياً وترتب الحوادث ترتيباً آخر . فجزء من الفرق تقول في عددها الصادر في ١٢ يولية سنة ١٩٠٥ ( تاريخ ج ٣ ص ١٩ ) أنه لما بلغ السابعة من عمره ، أرسله أبوه إلى كتاب في القرية فاختلف ابنه إليه مكرهاً ، لأنه كان يريد أن يكون فلاحاً كالخوته ، وكانت النتيجة أنه لبث بهذا الكتاب ثلاث سنين لا يحفظ مما يليقه الفقيه حرفاً . ثم أدخله أبوه إلى الجامع الأحمدي بطنطا ، فلبث به ثلاث سنين ، ثم إلى الجامع الأزهر فسكت فيه عامين ، لا يدري مما يقن شيئاً . تقول الفرق أن محمد عبده علل ذلك بثلاثة أمور

الأول - رغبته في أن يكون مثل أخوته فلاحاً وعدم وجود الوسائل التي ترغبه في العلم

الثاني - اختلال نظام التدريس

الثالث - ما اتفق عليه الطلبة من تناول الأغذية الضارة في جميع الأوقات مما يكون منه اعتلال

القدرة على الدرس .

ثم تقول هذه الرواية « فلما لم يجد الأستاذ مناصاً من إرادة أبيه خلا بنفسه واجتمع بفكره وذكراته فهان الأمر بعد ذلك عليه » .

وكذلك روى جورجي زيدان - وهو كاتب عظيم الخطر - في ترجمته لمحمد عبده ( مشاهير الفرق ج ١ ص ٢٨١ ) بعد أن ذكر دراسته التي لم تثر في الكتاب ، وفي طنطا وفي الجامع الأزهر ، وبعد أن أشار إلى أن محمد عبده ينسب ذلك بالأكثر إلى فساد طريقة التعليم . يقول : « أنه انتبه لنفسه ولم ير بداً من تلقى العلم ، واستنبط لنفسه أسلوباً في المطالعة ، وأعمل فكرته في تلهم ما يقرأه ، فاستلذ العلم واستغرق في طلبه » .

وهنا التعليل لتطور أسواق محمد عبده كان يبدو مقولاً ، لولا أن الأستاذ نفسه أبدى رأيه الخاص في البواعث التي حركته ، وإذا سمع ما رواه ، تكون الروايات الأخرى قد أخطأت في القول بأن يقظته العقلية كانت بعد أن قضى عامين في الأزهر بدلاً من أن ترجعها إلى مدة دراسته في طنطا .

وفضلاً عن ذلك فإن هذه الروايات لم تذكر استغراقه في التصوف خلال عهد دراسته الأخير ، وهذه حقيقة لا شك فيها رواها هو عن نفسه

وفي الجلة فإنه ليس هناك من سبب قوى يدفعنا إلى أن نعتبر ما ذكره محمد عبده في هذا الصدد عند ترجمته لنفسه غير صحيح في جوهره .

ولما عرف الطلبة الآخرون عنه ذلك ، التفوا حوله ليعينهم على القراءة والفهم .  
وبعد أشهر قليلة ، رغب في تلقي العلم بالجامع الأزهر ، وهو المعهد المشهور بالدراسات  
الإسلامية في القاهرة والذي كثيرا ما يسمى الجامعة الأزهرية .  
ويرجع تاريخ هذا الجامع إلى سنة ٩٧٠ ميلادية ، فقد أسسه جوهر قائد جند الخليفة  
الفاطمي أبي تميم معد ( المعروف بالمعز لدين الله ٦٥٢ - ٩٧٥ ميلادية ) بعد عام  
من فتحه لمصر .

وكان قد فرغ من بناء القاهرة عاصمة ملكه الجديدة ، وعسكرت فيها جنوده ، فبنى لهم  
المسجد وهبأه بعد عامين للصلاة ، ثم زاد فيه من جاء بعده من خلفاء الفاطميين بعد أن  
نقلوا عاصمة ملكهم إلى القاهرة ، وحسبت عليه الأوقاف الكثيرة ، وأنشئ في محضته مدرسة  
زاهرة . وزاد كثير من الحكام في أبنية المسجد خلال قرون متعاقبة ، وحسبوا عليه  
الأوقاف ، فازدهر وزادت شهرته في العالم الإسلامي أجمع ، من التاحيتين الدينية والعلمية .  
وكانت معاهد التعليم التي تريد عن الأزهر في القدم ، والتي كانت في وقت ما مهبط العلم  
والعرفان ، قد أخذ مجددها في الزوال متأثرة بما سبب غزوة المغول للشرق من هدم وتخريب ،  
وبما أصاب الإسلام في الغرب من تفكك وانحلال .

ووثب الأزهر حينذاك إلى ذروة المجد ، واحتفظ بمكانته وأصبح خلال قرون عديدة  
أعظم معاهد التعليم الإسلامي ، واجتذب إليه الطلاب من جميع أنحاء العالم الإسلامي .  
وتعرف مدرسة الأزهر بالجامعة الأزهرية لأن كل أو جل العلوم الإسلامية تدرس  
فيها ؛ غير أنها ليست في الواقع جامعة بالمعنى المفهوم من هذا اللفظ في الاصطلاح الغربي .  
ودراسات الأزهر دينية ، يتخصص الطلاب فيها وفق ميولهم العلمية . ثم يتخرجون  
فيه محامين شرعيين أو قضاة للحاكم الشرعية المختلفة ، أو مدرسين للغة العربية أو لغبرها  
من العلوم التي تدرس في الأزهر ، أو أئمة أو خطباء في المساجد ، أو فقهاء يرتلون القرآن  
في المحافل الخاصة والعامة . وهم دائما في نظر العامة أمثمتهم ومعلوهم في الدين . وتكتسب  
هذه الدراسات قيمتها وخطرها من انتسابها إلى تفسير القرآن تفسيراً صحيحاً وإلى أحكام  
العلم بالعقائد والأحكام الإسلامية .

وقد أصبحت الروح التي سادت التعليم في الأزهر منذ قرون ، روحا تقليدية ليس  
الغرض الأول منها البحث والاستقصاء ، رغبة في تقدم العلوم التي تدرس فيه ، بل غايتها  
على الأكثر تلقين هذه العلوم كما ذكرها السلف الصالح ، من دون تغيير فيها أو انحراف عما  
قرروه ، فأغلقت بذلك ، منذ أو اسط القرن الثالث الهجري ، أبواب البحث المستقل في مصادر

الدين أو تكوين رأى خاص فيها ، وأصبحت الآثار التي خلفها ذلك العهد البعيد ، هي المراجع التي يرجع إليها في الدين ، ولم يبق للأجيال اللاحقة غير تقرير ما وضعه السلف وتفسير معناه .

وتبدو هذه الروح التقليدية ، واضحة كل الوضوح ، في تقدير العلوم المختلفة فأهمها العلوم الثقيلة ، كعلم الكلام أو علم التوحيد والتفسير والحديث والفقه وأصول الفقه ، وهي تستند جميعاً إلى الوحي الألهي ، ولهذا لم تخضع مصادرهما للفحص والنقد ، بل سلم بها كما وضعها السلف . وهذه العلوم ، وكذلك علم التصوف وعلم الأخلاق تسمى علوم المقاصد ؛ أى العلوم التي تدرس لذاتها . ويلبها في المرتبة العلوم العقلية ، كالنحو والصرف والعروض والبلاغة يفروعها الثلاثة ( المعاني والبيان والبديع ) والمنطق وعلم مصطلح الحديث وعلم الهيئة ، الذي يدرس في الغالب لأغراض عملية ، كعمل التقاويم وتحديد مواقيت الصلاة . وتعرف هذه العلوم باسم علوم الوسائل ، أى العلوم التي تدرس وسيلة لفهم العلوم الثقيلة .

ومنذ القرون الوسطى ، كان الأهمال نصيب بعض العلوم الأخرى كالأدب والتاريخ والجغرافيا وعلوم الطبيعة والرياضيات الخ . . وإذا درست في الأزهر ، فأنما يكون ذلك (١) على اعتبارها من المواد الثانوية .

كان الأساتذة يقرأون لطلاب قد اجتمعوا حولهم في حلقة ، ويعتمدون على نص لمؤلف يعتبر عمدة في موضوع الدرس ولكن كان يندر أن تصل أيدي الطلاب إلى ذلك النص . بل يعتمد الطالب إلى حفظ شرح لأحد المتأخرين على المتن ، أو حاشية على ذلك الشرح صنفها مؤلف أحدث ، أو تعليقات ، أو تقرير على الحاشية . ويقوم الدرس على مناقشة وتفسير المصطلحات التي استعملها المصنف .

وإذا وفق الطالب إلى حفظ أحد هذه الشروح أو الحواشي عن ظهر قلب حسب أنه فهم الموضوع (٢) .

ولقد كثرت المحاولات من آن لآخر ، لإصلاح مناهج الدراسة وطريقة التدريس في الأزهر ، دون كبير فائدة . فمع أن محمد علي باشا كان أمياً ، إلا أنه كان يقدر العلوم الأوروبية حق قدرها ، وأراد أن يدخلها إلى الأزهر ، فأوفد إلى باريس بعثته العلمية الأولى

(١) في الكلام على العلوم المختلفة التي تدرس في الأزهر — انظر دائرة المعارف الإسلامية مادة الأزهر وكذلك مقدمة الرسالة ص ١٨ وهورتن ص ١٠٩ وتاريخ ج ٣ ص ٢٥٤

(٢) للتأرجح ص ٣٩٣ — ٣٩٩



عام ١٨٢٨ ليدخل العلوم الأوروبية في الأزهر ، على يد أعضائها الذين درسوا في فرنسا .  
ونقل إلى العربية كثير من المصنفات الأوروبية المختلفة : ومن الفرنسية بنوع خاص ، ولكن  
هبت المعارضة ضد ذلك الإصلاح ، وأنكرت المساعي التي بذلت لادخال روح جديدة  
في ذلك المعهد العتيق .

وحوالى ذلك العهد ( ١٨٢٧ ) : كان الشيخ الطنطاوى : الذى سافر فيما بعد لتدريس  
الأدب العربى فى سان بطرسبرج ، قد بدأ يدرس مقامات الحريري ، وهى طائفة من المقالات  
نالت حظاً من الشهرة والتقدير . وأنشئت سجعا فى القرن الثانى عشر الميلادى واشتهرت  
بصعوبة أسلوبها ، ووفرة مفرداتها ، وحررتها فى التعبير عن بعض العواطف والأفكار .  
ولم تكن مثل هذه المواضيع تدرس فى الأزهر من قبل (١) .

وقبل أن يجاور محمد عبده فى الأزهر بزم قصير ، كان الخديوى اسماعيل فى حماسة لصيغ  
البلاد بالصيغة الأوروبية قد حاول أيضاً إصلاح الأزهر من جديد وأبده فى هذا الشيخ  
محمد العباسى المهدي ، شيخ الأزهر فى ذلك العهد (٢) . وأدخلت إصلاحات عديدة على مناهج  
الدراسة والنظم الادارية ، كان من بينها تقرير نظام الامتحان أمام مجلس من ستة أعضاء ،  
وكان هذا أمراً جديداً فى الأزهر ، فناهضه الكثيرون مناهضة قوية ، ورفع لواء المعارضة  
الشيخ عlish ، الذى كان طالما قديراً ورجعياً متطرفاً . ففترت حركة الإصلاح عند مداخل  
محمد عبده الجامع الأزهر فى أوائل سنة ١٨٦٦ ، ولو أن الشيخ حسن الطويل ظل يواصل  
تدريس المنطق والفلسفة .

ولم يكن فى مظهر الفتى محمد عبده ، ما يميزه فى عيون شيوخه عن المئات من أقرانه الذين  
وقدوا إلى الأزهر من بلاد الريف ، ولكن نشاطه الطبيعي وحده ذكائه وانكبابه على

(١) ان التاريخ الذى اعتمدناه لمحاضرات الشيخ الطنطاوى هو الذى ذكره فولرز فى مقاله عن  
الأزهر بمثابة المعارف الاسلاميّة . وذكرت مقدمة الرسالة ، عام ١٨٦٧ . ويظهر أن هذا خطأ لأنه  
إذا كان الطنطاوى قد حاضّر فى التاريخ الأخير لاستطاع محمد عبده أن يحضر عليه مدفوعاً بنزعته  
القوية فى طلب كل جديد .  
ولكن محمد عبده لا يذكر اسم الشيخ طنطاوى مع أنه ذكر أسماء أساتذته الآخرين الذين  
درس عليهم .

(٢) كان الشيخ العباسى شيخاً للأزهر من سنة ١٨٧٠ الى سنة ١٨٨٢ ، ثم خلفه الشيخ  
الأبناي الذى كان معارضاً للإصلاح . وعلى هذا كان العباسى شيخاً للأزهر عند ما كان محمد عبده  
طالباً فيه .

انظر دائرة المعارف الاسلامية — مادة الأزهر . ومشاهير المرق ج ٢ ص ١٨٦ — ١٨٩

الدرس والتحصيل ، واستقلال رأيه ، كل ذلك سرعان ما جعله فريداً يميز بين أقرانه ، وظل أربعة أعوام يقرأ دروس الأزهر المقررة ، ويتابع ما يلقى فيه من محاضرات ، ولكنه كان لا يطبق الصبر على مواصلة الجلوس إلى أساتذة لم يكن يفهمهم ، أو لم يستطيع الاستفادة من دروسهم ، فكان أحياناً ينقطع وأحياناً يحضر الدرس ويقرأ في كتاب آخر يحضره معه ، ومع هذا كان دائم البحث في كتب الأزهر عن أشياء لم تكن تدرس فيه .

وكان صديقه القديم وناصحه الشيخ درويش ، يزوره الفينة بعد الفينة ، ويفريه بدرس المنطق والرياضيات والهندسة ، ولو أنه كان لا يجد هذه العلوم في الأزهر ، وقد أعانه في تحصيلها الشيخ محمد البسوى أحد العلماء في ذلك العهد . وبعد زمن قرأ المنطق والفلسفة على الشيخ حسن الطويل ، الذي ذكرناه من قبل ، ولكن الشيخ حسن لم يشبع تلك الرغبة القوية التي كانت تستمر في قلب محمد عبده لتحصيل شيء يفقده دون أن يعرف أى شيء هو . وأحسن الطالب اللقي أن تعليم الشيخ حسن لم يكن ينهض على قضايا جازمة محدودة ولكنه كان مزيجاً من الفرض والتخمين <sup>(١)</sup> ولم يكن فتاناً ليرضى بترك موضوع قبل أن يفهمه تمام الفهم فإذا أدرك هذا لم يقنع بما فهمه إلا إذا أبدته البراهين . <sup>(٢)</sup>

وكثيراً ما قرأ فيما بعد ، أن الطريقة الأزهرية في درس المصنفات العربية قد أضرت بتفكيره ، وأنه حاول خلال سنوات عديدة أن يتحلل من أثر هذه الطرائق ، ويمحوها من عقله ، فلم يوفق كل التوفيق . <sup>(٣)</sup>

كان منذ بدء طلبه للعلم بالأزهر متأثراً بالتصوف ، وقد أطلق لنفسه العنان في الاستغراق فيه <sup>(٤)</sup> . كان يصوم النهار ويقوم الليل بالصلاة والتلاوة والذكر <sup>(٥)</sup> ، ويلبس قميصاً خشناً فوق بدنه ، ويمجاهد النفس بالتقشف والزهد <sup>(٦)</sup> . وكان يمشي مطرقاً لا يكلم أحداً إلا لضرورة اقتضتها صلاته بالمدرسين والطلاب <sup>(٧)</sup> . وكان لكثرة الانهماك في العلم والفكر والنظر ومجاهدة النفس ، يخرج عن حسه ويسبح في عالم الخيال حيث ظن أنه كان يناجي أرواح السابقين ، <sup>(٨)</sup> وزاد ذلك عليه حتى ابتعد عن مخالطة الناس .

(١) المنار ج ٨ ص ٣٨٨

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٠

(٣) نفس المصدر ص ٣٩٩

(٤) نفس المصدر ص ٣٨٦

(٥) نفس المصدر ص ٣٩٦

(٦) نفس المصدر ص ٣٩٨

(٧) نفس المصدر ص ٣٨٦

(٨) نفس المصدر ص ٣٩٦

ولما زار الشيخ درويش في مصر سنة ١٨٧١ ، وجد الشيخ درويش أنه لا بد له من أن يستعيد محمد عبده إلى الحياة العادية الطبيعية ، ونجح في ذلك بتنبهه إلى أنه لأفائدة من علمه إذا لم يكن هادياً له ولغيره من الناس ، وأنه إذا شاء أن يكون ذا نفع لأخوانه في الدين وجب عليه أن يخاطبهم . ثم استصحبه الشيخ درويش . إلى المجالس العامة وفتح الكلام في الشؤون المختلفة ووجه إليه الخطاب ليتكلم . وما زال به حتى أعاده رويداً رويداً إلى عالم الواقع . (١)

على أن الفضل الأكبر كان لجمال الدين الأفغاني : فإنه هو الذي أنقذه من غمرات التصوف ، ولو أن أول آثار محمد عبده وهي رسالة الواردات التي ظهرت عام ١٨٧٤ ، تتم في وضوح وجلالة عن آثار دراساته وتجاربه الصوفية ، كما تظهر أيضاً أثر دراساته الفلسفية التي تلقاها على جمال الدين .

ولقد ظل محمد عبده مستمسكاً بميله إلى التصوف طول حياته ، وهو يذكر لنا في مقدمة الرسالة التي أسلفنا ذكرها ، (٢) كيف أنه شغف بالعلم والتحصيل شغفاً ملك عليه زمان نفسه ، وكيف أنه جعله غايته وطلبته دون كبير فائدة ، إلى أن جاء جمال الدين إلى مصر . وكان محمد عبده قد اهتمى وهو يطلب العلم إلى شيء مما سماه « العلوم الحقيقية » ، غير أنه لم يجد من يرشده في ذلك السبيل . وكلما استعان بأحد قال له إن الاشتغال بمثل هذه الأمور مخالف للشرع أو أن رجال الدين قد حرّموه .

يقول محمد عبده « وعند ما تأملت في سبب ذلك رأيت أن الإنسان يكره ما مجهول » ، وبينما كان في حيرته تلك ، أشرقت شمس الحقيقة — يشير بذلك إلى وصول جمال الدين وإطمأنت نفسه إلى طلب العلم في نورها ، فأحس أنه انتقل إلى عالم جديد أخذ يتضاءل فيه ، في نظر محمد عبده ، رواء الاستغراق في التصوف شيئاً فشيئاً .

كان جمال صوفياً عانى ، أحوال المتصوفين ، وقطع شوطاً طويلاً في سبيل أهل الطريق ، وكان أعرف من محمد عبده بالشيء الكثير مما يعرفه المتصوفة ولا يجيزون الكلام فيه ، فاستطاع أن يقنع تلميذه الناشئ بما وصل إليه في المعرفة الصوفية ، كما أقنعه ببلبه في ميدان العلم ، فأنقذه من غمرات قل أن نجا منها من وقع مرة فيها . (٣)

عند ما تقابل محمد عبده بجمال الدين للمرة الأولى ، كان التصوف موضوع الحديث ، وكان

(١) نفس المصدر ص ٣٩٨

(٢) طبعت بكتاب تاريخ ج ٢ ص ٩ — ٢٥

(٣) المنار ج ٨ ص ٣٩٧

قد ذهب لزيارة جمال الدين صحة الشيخ حسن الطويل ، لما جاء جمال الى القاهرة في زيارته لها لأول مرة سنة ١٨٦٩ . وكان جمال يتعشى عنده ما وفدا عليه ، وبعد العشاء تحدث الى زائريه في تفسير القرآن ، فين تفسير أهل السنة لبعض الآيات ووازته بتفسير المتصوفة .  
التصوف والتفسير !

الموضوعان اللذان كانا في ذلك الوقت قد ملكا على محمد عبده ، زمام نفسه وملا شغاف قلبه ١٩

كان جمال الدين قد أدرك بفطنة المعلم العظيم ميول الطالب الناشئ ورغباته ، فحاول ان يجتذبه اليه .

ولما رجع جمال الدين من الاستانة الى القاهرة ، بعد نحو عام ونصف ( ٢٢ مارس سنة ١٨٧١ ) ، (١) اخذ محمد عبده يقرأ عليه في انتظام ، وسرعان ما أصبح يلزمه ملازمة الظل (٢) ، وأخذ يدعو في حاس أقرانه من الطلاب وغيرهم للذهاب الى بيت جمال الدين ، حيث كان يقرأ لتلاميذه بعض المصنفات الاسلامية التي جر عليها الاهمال اذبال النسيان . وكان يسحر سامعيه بعلبه الغزير ، وحديثه العذب . وتعليقه المتع على المواضيع المختلفة ، كان دائماً جوادا يسخر الى غير حد في بذل كنوز حكمته الى كل من حضر مجلسه سواء أكان من « مريدي الحكمة » أو لم يكن من مريديها ، (٣) وكانت طريقته في قراءة المصنفات العربية القديمة تختلف اختلافا يينا عن طريقة الأزهر .

كان يشرح معنى المسألة حتى تنجلي للأفهام ثم يقرأ عبارة الكتاب ويطبقها على

(١) لم يتفق المؤرخون على هذا التاريخ كما اختلفت رواياتهم أيضا في كثير من التواريخ المتصلة بحياة محمد عبده ، أما التواريخ التي أوردناها آفانها في ذكرها براون ومشاهير الشرق لوصول جمال الدين الى مصر في المرتين وتحللها فترة إقامته في الاستانة . وصل في المرة الأولى عام ١٢٨٥ - ١٨٦٩ وألقى خطبته في الاستانة التي كانت سببا في تقيمه منها في رمضان سنة ١٢٨٧ - ١٨٨٠ وجاء مصر للمرة الثانية في غرة محرم سنة ١٢٨٨ - ٢٢ مارس سنة ١٨٧١ وهذه التواريخ أكثر اتفاقا مع الحوادث السابقة . ولكن يقول محمد عبده (لنار ج ٨ ص ٣٨٧) أنه صاحب جمال ابتداء من غرة محرم سنة ١٢٨٧ ويشير في مقدمة رسالة الواردات (تاريخ ج ٢ ص ٩) الى أن جمال وصل الى مصر وبدأت صحبتها في سنة ١٢٩٠ - ١٨٧٣ . وربما كان المقصود بهذا ، الإشارة الى تاريخ بدء نوع معين من الدرس تلقاه عليه كالفلسفة مثلا . وتروى مقدمة الرسالة ص ٢٤ أن جمال جاء مصر سنة ١٨٧٢ ، وربما كان بعض هذا الاضطراب راجعا الى استعمال التاريخين الهجري والليلاي .

(٢) النار ج ٨ ص ٣٨٩ .

(٣) النار ج ٨ ص ٣٩٠ .

ما قرره فاذا توافق النص والشرح كان بها، وان لم يتوافقا بين ما في النص من مواضع الضعف. وكان يقرأ العبارة ويبحث في دليلها فيقره أو يفنده ويحزم بغيره، ثم يبدل بعد هذا برأيه في الموضوع، دون أن يكتفى بفهم الكتاب والمواقفة على آراء مصنفه (١). وبعد أن درس جمال الدين أهم المصنفات العربية بهذه الطريقة وبعث فيها حياة جديدة، قرأ لتلاميذه طائفة من الكتب الحديثة التي عرفت في مختلف العلوم، فظهر لهم عالم جديد أطال محمد عبده التحديق في آفاقه، ذلك هو عالم الفكر الغربي وما وصل إليه من علم حديث.

وكان لهذا العالم الجديد أثر فعال في حياة محمد عبده، لا يقل شأنًا عن منهج جمال الدين في تناول المصنفات القديمة بالتدقيق والتحصيل والاستقلال في الرأي.

كان جمال الدين يدرّب تلاميذه على إنشاء المقالات الأدبية والاجتماعية والسياسية في الصحف وعلى الخطابة أيضاً. وأصبح محمد عبده بعد وقت ما، خطيباً بليغ العبارة قاطع الحجّة. وبرز أستاذه في ذلك لأن جمال الدين مع طلاقته وقوته الخطابية، لم تكن العربية لغة طفولته كما كانت بالنسبة إلى تلميذه، ولم ينبج أبداً من آثار كانت تدل على عجمته. (٢)

وقد حفظ لنا محمد عبده درسين من دروس أستاذه، نشر ملخصهما في الصحف وقت إلقائهما. (٣)

أولهما في « فلسفة التربة »، وازن فيه بين سلامة الحياة الخلقية وصحة التركيب الجسماني في حياة النبات والحيوان، فكما أن روح التركيب البدني، إنما يستقر حيث تجتمع أصول متضاربة، وينشأ من تغالبها مزاج معتدل كامل، وبغلبة أحدهما يفسد التركيب ويذهب الروح الحيوي من حيث أتى، كذلك روح الكمال الانساني إنما يكون حيث تجتمع أخلاق متضادة ومبادئ متخالفة، يقوم من تضادها وتخالفها حقيقة الفضيلة المعتدلة... « كالشجاعة التي هي وسط بين الجرأة والخافة، والسخاء الذي هو وسط بين البذل والامساك... »

« وهكذا جميع الملكات الفاضلة الانسانية إنما هي واسطة لطرفين متضادين لا بد من ظهور أثر كل منهما على نسبة معتدلة. وبغلبة أحدهما على الآخر يختل نظام الفضيلة... »

(١) المراجعة ٨، ص ٣٩٩ — ٤٠٠، أورد قائمة بالكتب القديمة والحديثة التي قرأها في التصوف والمنطق والفلسفة والفقه والمهنية. انظر ص ٣٨٨ — ٣٨٩. ومن أهم كتب الفلسفة التي قرأها والتي يعرفها الأوروبيون أكثر من غيرها كتاب الاشارات لابن سينا (٩٨٠ — ١٠٣٧)

(٢) نفس المصدر ص ٣٨٩.

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٦ — ٣٦.

« ومن ثم قد وضعت علوم الترية والتهديب ، لتحفظ على النفس فضائلها وتردها عليها إن اعتلت أو انحرفت عنها إلى جانب النقص والاعوجاج ... »  
 « والذين يقومون بأمر الترية والارشاد ويان مفسد الأخلاق ومنافعها ، هم أطباء النفوس والأرواح .

« وكما لزم للطبيب أن يكون عالماً بعلم صحة الأبدان ، كذلك ينبغي للحكيم الروحاني أن يكون عالماً بتطبيب النفوس والأرواح ، وأن يعرف تاريخ أمته وغيرها من الأمم ، وأن يكون مطلعاً على درجات ترقيا ودرجات تدنيا في جميع الأزمان ، وأن يسر أخلاقها بمسبار الحكمة ، ليعلم أسباب أمراضها النفسية ، ويقف على العلاج اللائق بكل صنف منها . »  
 « وجعل هؤلاء الأطباء الروحانيين يبدو أثره من غير شك في أخلاق الأمة . فعدم المرشد الجاهل خير من وجوده ... »

« والقائمون بأمر الارشاد يحصرون في قبيلين :

قبيل الخطباء والوعاظ ، وقبيل الكتبة والمصنفين ومنهم أرباب الجرائد . »  
 وفي مقاله الثاني « في الصناعة » ، بعد أن تكلم على أدوار الانسان العقلية وتطوره الاجتماعي ، وبين قيمة الصناعات المختلفة بالنسبة للجماعة ، وما كان لها من أثر في تطور الانسان ، أخذ يدلل على ضرورة الصناعات للأفراد ومنفعتا للجماعة .  
 فالصناعات بتوقف بعضها على بعض ويحتاج كل انسان الى الكثير منها حتى لحاجاته المادية في الحياة .

« فكيف به أن يستقل وهو يحتاج إلى ثمرات جميعها يوماً بيوم ، بل ساعة بساعة ، فلا بد من التعاون في الأعمال فيعتاض كل عن عمله بشمرة عمل الآخر ، فيكون المجموع الانساني كبدن ذي أعضاء يعمل كل عضو منه للبدن .

« فإذا علم الانسان جميع ذلك ، وضع نفسه عضواً حقيقياً ، وركنا ثابتاً يقوم بأداء عمل يعود على كلية الأفراد . ومبدأ هذا العمل فيه هو الذي نسميه بالصناعة ، فمن لم يكن ذا عمل حقيقي يفيد المجتمع الانساني ويعين على انتظام الهيئة الكلية ، فهو كالعضو الأشل لا فائدة منه على البدن إلا تكلف حمل ثقله مع عدم التألم من إزالته . »

على أن جمال الدين قد أعطى تلاميذه شيئاً آخر فوق العلم ، وإن كان عليه في ذاته غير آ جزيل النفع . يقول جورجى زيدان في كلامه على النهضة الأدبية التي بعثتها تعاليم جمال الدين .  
 « كأن الرجل قد نفخ فيهم من روحه ففتحوا أعينهم وإذا هم في ظلمة وقد جاءهم النور فاقبسوا منه فضلا عن العلم والفلسفة ، روحانية أرتهم حالهم كما هي ، إذ تمزقت عن عقولهم

حجب الأوهام، فنشطوا للعمل في الكتابة وأنشأوا الفصول الأدبية والحكية والدينية . (١)

كان الوقت الذي ظهرت فيه جهود جمال الدين ، مناسباً لكل المناسبة لمثل تلك الجهود التي كان يبذلها لانهاض شباب المصريين . فقد كان الخديوى اسماعيل يدخل الأفكار الأوروبية في مصر على وجه أسرع مما ينبغي لمضمها . ولكن جهوده أدت الى نتيجة سطحية ، تلك هي أن كثيراً من المثقفين كانوا يتوقعون إقبال البلاد على عهد من التقدم الوطنى ، وكانوا يظنون أنهم همثوا للمساهمة فيه .

ومن ناحية أخرى ، فإن بذخ اسماعيل كان مؤدياً من غير شك الى التدخل الأجنبي الذي كان جمال يحذر البلاد منه . وكانت أشياح يوم الحساب المقبل تبدو ظلالها عن قرب ، وإن كان ذلك اليوم نفسه لم يأت إلا بعد نفي جمال الدين من مصر .

وقد بدا هذا التنبؤ في مقال كتبه محمد عبده ، وهو أحد مقالات خمس أوردتها محمد رشيد رضا في تاريخ الامام ، وكان محمد عبده قد نشرها في الصحف في ذلك العهد وفيها كلها ، كما لاحظ الأستاذ م . هورتن ، (٢) « نفحة من حرارة الشباب المتأججة » .

والمقال الذي نحن بصده ، هو الذي نشر في ٣ سبتمبر سنة ١٨٧٦ في جريدة الأهرام ، أقدم الصحف اليومية في القاهرة ، وكانت تصدر أسبوعية حينذاك (٣) . وهو تقرير للجمعية التي كانت تأسست في ذلك الوقت ، ذكر فيه الشيخ الأزهرى الشاب ( لأن محمد عبده كان في ذلك الوقت طالباً في الأزهر ) أن مصر كانت في سالف الزمان من أعظم ممالك الأرض ، وأن التمدن كان فيها كهلاً حين كان عند غيرها طفلاً ، وأنه نزح من مصر الى غيرها من أمم الغرب . وبعد تقلبات كثيرة وصل الى غايته ومتهناه . . .

« واستدار الزمان كهيئة فعاد التمدن الى مسقط رأسه ، واستقبلته الديار المصرية بغاية المسرة وأكرمت مواء ، فقام يؤدي حق خدمتها ويوفى شكر كرامتها .

« حتى أن موارد التوفيق المنتظرة في العصر الحاضر فاقت ما كان في أيام بناء الأهرام القديمة . وجريدة الأهرام ستكون خادمة هذه الحضارة الجديدة . »

(١) مشاهير الفرق ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) هورتن ج ١٣ ص ٨٨ .

(٣) ظهر هذا المقال في العدد الخامس انظر تاريخ ج ٢ ص ٣٦ والمقالات الأخرى في ص ٣٩

— ٦٧ . انظر التطبيق عليها في مقدمة الرسالة ص ٢٧ . وهورتن ج ١٣ ص ٨٨ — ٨٩ وانظر وصف إنشاء جريدة الأهرام وترجمة مؤسسها ومحررها سليم هلا بك في مشاهير الفرق ج ٢ ص ٨٩ — ٩٣ .

أما المقالات الأربعة الأخرى التي كتبها جميعاً في سنة ١٨٧٦ ، فهي أيضاً تحمل في ثناياها طابع الأيام المثيرة التي أنشئت فيها ، وكذلك تظهر تعاليم جمال الدين .

فالمقال الثاني يناقش الجانب الجوهري الضروري الذي تقوم به صناعة الكتابة في تطور الثقافة الانسانية ، ويختتمه بيان ما للصحافة من خطر في توجيه وضبط جميع الشئون الدينية والسياسية لأمة من الأمم .

وكتب المقال الثالث في « المدبر الانساني والمدبر العقلي » .

ويعنى بالمدبر الانساني « المدبر الحيواني مع ما يستتبعه من جميع الاحساسات الظاهرة والباطنة ، وماله من حفظ تركيب الحيوان . » .

ويعنى بالمدبر العقلي الروحاني « قوى الانسان العاقلة التي ليس لها من غاية سوى كشف المعنى والتحلي بالملكات الفاضلة »

فالانسان ينقسم الى قسمين : « قسم أخذ إلى أرض الحيوانية .. وقسم قد ارتقى إلى ذروة الانسانية » وكلما قوى في فطرة الشخص جانب الانسانية كان ميله نحو التصرفات العقلية ، بأفب الظلم ، ويدفع آثار الجهالة ، ويأخذ بالبرهان .

إلى هنا نجد للمقال لونا خلقياً فلسفياً يظهر تطبيقه في ختامها إذ يقول : « فن الناس من كانت فضائله العقلية اسما لاغير ، يقلدون في الاعتقاد ولا يميزون درس العلوم الفلسفية . »

« ومنهم من يتهلون لسوء أحوال البلاد ، ويتهجون إذا بشروا بتسلط أعدائهم ، وما ذلك إلا من تدانى الهمم ، وتراكم الظلم ، والوقوع في حفرة الحيوانية ، والانحطاط عن درجة الانسانية ، « وذلك بدل أن يتحدوا أمام عدوهم المشترك ، وينبذوا جميع التعصبات الدينية » ثم يقول :

« إن المصريين كأخوين طال بينهما الشقاق ، ومع هذا ، إذا حاول أجنبي الاعتداء على أحدهما ، نسيا ما بينهما من نزاع ، ونصر كل منهما أخاه على ذلك العدو الأجنبي . »

أما المقال الرابع فأنشأه « في العلوم الكلامية والدعوة الى العلوم المصرية » . وحيكى فيه قصة طالب أزهري ( لها شبه قوى بحالته ) أخذ في درس بعض الكتب المنطقية . والكلامية . ومع أن العلوم المنطقية ، إنما يقصد بها تأييد العلوم الكلامية ، فإن أصفياء ذلك الطالب اهتزوا لذلك واضطربوا ، فخذروه من درس مثل هذه العلوم ، وأوسعوا له في النصيحة ، ثم أتبعوها بالوعيد ، واستدعوا أباه في عجل إلى القاهرة لينقذ ابنه ، فجاء الوالد ولم



تقر عينه إلا بعد « أن أحلف ابنه على القرآن أنه ما زال صادق الإيمان » ، وأنه لن يشتغل بعد ذلك بمثل هذه العلوم الخطرة .

على أن هذه العلوم كانت تدرس في الجامعات الإسلامية في الشرق والغرب ، « وقد قال الأكابر من محققى المسلمين كالغزالي وغيره ، إنها فرض عين ، وأطبق جميع العلماء على أنها من فروض الكفاية ، خصوصاً في مثل هذه الأيام ، لدحض الشبه عن الدين .

« وليت شعري إذا كان هذا حالنا بالنسبة إلى علوم قد أَرْضعت ثدى الإسلام ، وغذيت بلبانه من زمن يزيد عن ألف سنة ، فما حالنا بالنسبة إلى علوم جديدة مفيدة هي من لوازم حياتنا في هذه الأزمان وإلام نضع أصابعنا في آذاننا إذا ذكرت ؟

لو أن هذا كان في عصر الحكم المتوحشين ، أو أنه لم يكن بيننا وبين غيرنا من الأمم اختلاط ، لانتسنا لهم العذر في ذلك ، ولكننا في عصر الحديوي اسماعيل ، الذي بركل حاكم آخر في نشر التعليم وتوفير سبل الحضارة لبلاده .

« والعلماء الذين هم روح هذه الأمة ، لم يروا إلى الآن لهذه العلوم الجديدة فائدة ، ولكن اشتغلوا بما ربما كان أليق بزمان قد أفلت كواكبه ، غير ملتفتين إلى أننا أصبحنا في خلق جديد ، قد طرحنا الأيام بديننا وشرعنا في بادية قد غصت بأساد ضارية ، فإن كنا من آحاد تلك الآساد ، فقد وقينا أنفسنا وديننا ، وإلا فاما أن نطرح ديننا وننجو بأنفسنا ، وإما أن نبيد عن آخرنا لسوء الجهل وضلال الطريق ...

« فعلينا أن ننظر إلى أحوال جيراننا من الملل والدول ، وما الذى نقلهم عن حالهم الأول وأدى بهم إلى أن صاروا أغنياء أقوياء ، فإذا حققنا السبب ، وجب علينا أن نسارع إليه حتى تتدارك ما فات ، ونستعد لخيرنا فيما هو آت . وما نحن بعد النظار لا نجد سببا لترقيهم في الثروة والقوة إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم ، فاذن أول واجب علينا هو السعى بكل جد واجتهاد في نشر هذه العلوم في أوطاننا »

ونسمع مثل هذه النعمة الجديدة في المقال الأخير من سلسلة مقالاته هذه . فهو يبدأ ببيان أن اللغة العربية وإن كانت عظيمة الغنى بمفرداتها ، وبالرغم من أنها كانت في وقت ما أداة لانشاء مصنفات قيمة في الطبيعيات والالهييات والرياضيات والطب وغير ذلك من سائر العلوم والفنون ، إلا أنها قد تنزلت إلى حضيض الانحطاط ، فسبقته الأمم الأخرى المتكلمين بالضاد في العلوم والتربية والحضارة . وقد عرب أخيراً بعض المصنفات الحديثة

إلا أنه لم يوجد من يعنى بعلم السياسة وتاريخ سير القnden حتى ترجم الى العربية كتاب « كيزو » فى « تاريخ القnden » ، وينتهى المقال بذكر عبارة جمال الدين الافغانى فى تقرير الكتاب المذكور .

يقول جمال الدين :

« لا شك فى أنه قد حصل لأهل أوروبا تقدم . . . وكان ذلك نتائج مقدمات ترتبت قياساً صحيح النتيجة حتى أوصلتهم إلى هذا المطلوب ، فلا بد لكل إنسان أن يبحث عن تلك المقدمات التى أنتجت سعادة أولئك الأمم حتى يستعملها فى إيصال أهال ملته ووطنه إلى مثل ما ناله غيرهم .

» وقد جمع هذا الكتاب جميع الشروط والأسباب ، والوسائل والآلات التى كان لها المدخل فى سعادة الأوروبيين . . . الخ »

\*\*\*

لقد بسطنا آراء محمد عبده التى عبر عنها فى هذه المقالات فى شيء من الاسهاب ، وذلك لأنها تكشف عن الآثار التى كانت تعمل فى تشكيل عقله ، وكانت بعد ذلك سبباً فى أن يعرفه الناس زعيماً مجدداً فى البيئة الأزهرية . وهى ترينا فوق ذلك ، كيف أنه وهو بعد طالب فى الأزهر ، قد بكر فى الاشتغال بالاصلاح العام مهتدياً بهدى جمال الدين ، وكيف تقدم تفكيره منذ ذلك الوقت ، وقد كان قبل سنوات قليلة غارقاً فى تأملات التصوف وخيالاته ، بمعنا فى كراهيته للعالم الخارجى .

ويبدو هذا التقدم الفكرى جلياً فى مصنفيه القيميين الذين نشرهما فى ذلك العهد . وقد أشرنا من قبل إلى أولها « رسالة الواردات » التى ظهرت عام ١٨٧٤ . وهى كما يقول الأستاذ هورتن « تظهر حماساً لطيفاً ومواهب فلسفية » (١) وتبدو فيها آثار دراساته الأزهرية ، وتجاربه الصوفية ، وتظهر كذلك تعاليم جمال الدين ، وبخاصة اتجاهه الفلسفى ، ورغبته القوية فى التحرر من أغلال التقليد .

ويحدثنا محمد عبده عن نفسه فى المقدمة فيقول :

« إنه المعرض عن نحو الكلام والكلمة ، المتخلى عن قيد لباس الطوائف إلى فضاء اقتناص صيد المعارف » (٢) .

(١) هورتن ج ١٢ ص ٨٥ - ٨٦ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٩ .

وهو يقرر في هذه الرسالة وحدة الوجود، ويذهب مذهب فلاسفة المتصوفة في القول بأن الوجود الحق هو وجود الله فيقول :

« ونحن نقول: ليس وجود إلا وجوده، ولا وصف إلا وصفه، فهو الموجود وغيره المعلوم. » (١)

ويذهب هورتن إلى أن محمد عبده قد فقد حماس الشباب في كلامه على بعض المسائل مثل كلامه على صفات الله، وكان أقل جزءاً، وأكثر حذراً، بل بلغت به الحيلة إلى الشك أحياناً. ونجده يفرق في حرارة وقوة بين آراء الفلاسفة ورأى الأشعرى في صفات العلم والإدراك والارادة، ويعرض للكلام في خلق العالم، وفي الإنسان والنبوة، وفي خلود الروح.

أما كتابه الثاني المطبوع سنة ١٨٧٦، فله من غير شك صبغة أخرى، (٢) فهو حاشية على شرح الجلال الدواني على متن العقائد العنصرية، وهي رسالة موجزة في علم الكلام صنفها عند الدين الأيحي المتوفى عام ١٣٥٥ م، وهو أحد المتكلمين من المدرسة الأشعرية الأخيرة عرض فيها لبيان الفرق بين الفرق، وقسم ما بينها من خلاف إلى ثانوي وجوهري وحاول التوسط بينها برأى معقول يقبله الجميع.

وكان الأيحي ممن يتمدنون على العقل في زمنه، وقد صاغ أحكامه في أسلوب موجز معتدل، فقدر الناس كتابه زمناً طويلاً.

كان هذا هو الموضوع الذي اختاره الشيخ محمد عبده، الذي كان منذ عامين فقط، غارقاً في يداء التصوف!

وإذا كان هذا الاختيار وحده كفيلاً ببيان تحول الفكرى، فقد كانت آراؤه في الموضوع أيضاً أكثر دلالة على ذلك. فهو يبدأ رسائله بالكلام على حديث مشهور،

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٣.

(٢) اعتمدنا في هذا التاريخ على ما جاء في مقدمة الرسالة ص ٢٥.

وذكر المراجع ٨ ص ٤٩٢ قائمة بمصنفات محمد عبده جاء فيها هذا الكتاب الرابع في ترتيب مصنفات الأمام وهو يتلو كتاب « فلسفة الاجتماع والتاريخ » الذي هو عبارة عن محاضرات في ابن خلدون ألقاها في مدرسة دار العلوم سنة ١٨٧٨. والخلاف في عامين أو ثلاثة قليل الشأن في جانب الخلاف في أي الكتابين أسبق. ونجد في رواية للنار اختلافاً أكبر إذ تقرر أن ثاني مصنفات الأمام هو رسالة في وحدة الوجود وهي تتناول كما ذكر للنار الكلام في مراتب الوجود وتوابعها باعتبار نظامها العام ووحشتها باعتبار آخر، وهو بعض ما تتناوله رسالة الواردات.

( لا يسلم بصحته الغريون ) ، وهو ما نسب إلى الرسول من أنه قال : « ستفترق أمتي ثلاثاً وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة . »

وقد استتج الشيخ عبده من هذا ، أن المسلمين من مختلف الفرق ، يجب عليهم أن يأخذوا بأكبر قسط من التسامح بأراء مخالفهم ، فان فرقة لا تستطيع أن تقطع باتساعها إلى الفرقة الناجية ، وهو يستتج أيضاً نتيجة أخرى ، هي أعظم شأنًا ، ذلك أن العقل وحده هو الذي يهديننا إلى العقيدة الصحيحة . (١)

كان محمد عبده في هذه السنوات التي كانت تنمى مداركه ، وتزيد علمه ، وتوسع مدى نظره وعنايته بالشئون التي بسطنا القول فيها ، ما زال متصلاً بالأزهر مواصلاً فيه دراسته ، وكانت تعتمد في الأكثر على قراءة الكتب في مكتبة الجامع دون حضور الدروس ، وذلك لأن الشيوخ كانت قد أوغرت صدورهم ، واشتدت حفيظتهم على محمد عبده وجمال الدين . وبعض هذه الموجدة يرجع إلى كراهيتهم لدرس الفلسفة التي كان جمال الدين يبعثها من جديد ، وبعضها إلى نزعة التجديدية على وجه عام . على أنه يبدو أنه كان للغيرة أيضاً شأن كبير ، فان محمد عبده وغيره من الطلاب كانوا على الأرجح يهملون دروسهم في الأزهر ، ويتفنيون عنها ليقروا على جمال الدين .

هذا إلى أن محمد عبده لم يقنع بالاستفادة وحده من طريقة جمال الدين في الدرس ، بل حاول نشر روح الإصلاح بين الطلاب الذين لجأوا إليه ليعاونهم في دروسهم ، فقرأ لهم طائفة من الكتب العالية في الكلام ، وكانت لا تقرأ في الأزهر . نذكر منها على سبيل المثال شرح التفتازاني ( المتوفى عام ١٣٨٩ ) على العقائد النسفية ، ( توفى النسفي عام ١١٤٢ ) وبينها وبين آراء المعتزلة بعض التشابه ، فوشى به بعض الطلاب إلى الشيخ عlish وكان رأس المتخرجين ، ونقلوا إليه أن محمد عبده يحبي مذهب المعتزلة ، فاستدعاه ليحاسبه على ذلك ، وكان أكبر ما أغضبه أن يجرأ طالب على قراءة كتب صعبة ، لم يعن أحد من شيوخ الأزهر بقراءتها . فلما جاءه محمد عبده قال له الشيخ عlish « بلغني أنك رجحت مذهب المعتزلة على مذهب الأشعرية ؟ »

قال : اذا كنت أترك تقليد الأشعري ، فلماذا أقلد المعتزلي ؟ إذن أترك تقليد الجميع وأخذ بالدليل . (٢)

(١) مقفعة الرسالة ص ٢٥ .

(٢) النار ج ٨ ص ٣٩١ .

لم تكن هذه الاجابة لتكسب الطالب الشاب عطف الشيخ عليش ، وكان لهذه الحادثة دوى في الأزهر ، ثم أصبحت نكأة لخوض بعض المتخرجين في دين كل من جمال الدين والشيخ محمد عبده ، وكاد يرتب عليها حرمان الأخير من الحصول على شهاده العالمية ومرتبة التدريس في الأزهر ، فانه عند ما عرض نفسه على مجلس الامتحان في مايو سنة ١٨٧٧ ، رأى أغلب الممتحنين يعادونه على الغيب ، وقد أجمعوا أمرهم على أن لا يمنحوه درجة ما في العلم ، ولكنه أحسن الجواب إحسانا منقطع النظير ، فتدخل في الأمر الشيخ محمد العباسي ، شيخ الأزهر لعهده ، وكان من حزب الاصلاح ، فلم يستطع الشيوخ إسقاطه وانفقوا على منحه الدرجة الثانية بدلا من الأولى التي كان يرى الشيخ العباسي أنه يستحقها . (١)

ولما حصل محمد عبده على درجة العالمية ، انتهت مدة دراسته ، ولكنه لم يلبث أن عاد إلى الجامع الأزهر مدرسا ، بعد أن كان فيه طالبا . ولم تنته أيام طلبه للعلم إلا من الناحية الشكلية فقط ، إذ ظل يطلب العلم إلى آخر أيامه ، وهو يقول : « انتهى لا أزال طالب علم أبني المزيد منه في كل يوم » . (٢)

وبهذه الروح أقبل الشيخ محمد عبده على التدريس في الأزهر ، وكان انكبابه على طلب العلم ، وشغفه بالدرس والتحصيل ، قد هيأه للنهوض بهذا الأمر .

---

(١) المنارج ٨ من ٣٩٣ .

(٢) المنارج ٨ من ٣٩٣ .

## الفصل الثالث

ترجمة محمد عبده

بدء حياته العامة : ١٨٧٧ — ١٨٨٨

عالم وصحفي : ١٨٧٧ — ١٨٨٢

« إنما خلقت لكي أكون معلماً »

بهذا أجاب محمد عبده ، عند ما ألحوا عليه بعد سنوات قليلة من ذلك العهد ، لقبول منصب آخر غير المنصب الذي اختاره لنفسه .

وفي الحق ، إن الخطوة التي اختطها في حياته العامة فيما بعد ، والتي اتجهت إلى استخدام كل ناحية من نواحي نفوذه في بث آرائه ، وفي تعليم الجمهور ، تظهر في جلاء ووضوح ، أن ميله إلى التربية والتعليم كان يملأ شغاف قلبه ، وتدلل على صدق اعتقاده في أنه لم يولد إلا لثل هذه الحياة .

وفضلاً عن ذلك ، فإن العلم الذي تلقاه على جمال الدين ، وتلك الرغبة الملحة التي كانت تتأجج في صدره ، لخدمة دينه ووطنه ، كان منهما باعث آخر دفعه إلى الانكباب على تعليم الناس عقب فراغه من دور التحصيل . فأقبل في حماس على التدريس في الأزهر بعد حصوله على العالمية ، وقرأ فيه دروساً في مواضيع كثيرة متنوعة ، وأخذ في درس العقائد درساً جديداً على أساس البراهين القطعية التي أخذها عن جمال الدين (١) .

وكان إلى جانب هذا يقرأ في بيته دروساً في الأخلاق والسياسة لطائفة من الطلاب الذين أقبلوا عليه ، فقرأ لهم كتاب تهذيب الأخلاق لابن مسكويه ( المتوفى سنة ١٠٣٠ م ) وهو كتاب في الأخلاق ، له قيمة عظيمة في الشرق إلى يومنا هذا . وحاضروهم أيضاً في علم السياسة ، معتمداً على كتاب « كيزو في تاريخ المدن » ، وكان كما أسلفنا قد نقل حديثاً إلى العربية .

وفي أواخر سنة ١٨٧٨ ، توسط رياض باشا رئيس النظار لذلك العهد ، في تعيين محمد عبده مدرساً للتاريخ بمدرسة دار العلوم التي أنشأها على باشا مبارك في سنة ١٢٩٠ — ١٨٧٣ حينما كان ناظراً للمعارف في عهد الخديوى اسماعيل . (١)

كانت هذه المدرسة صورة من جهود أولئك الذين يئسوا من إصلاح الأزهر بادخال بعض العلوم الحديثة في مناهجه ، لتدرس إلى جانب ما كان يدرس فيه ، حتى يخرج علماء أقرب إلى الحياة العملية العصرية .

وبدأ محمد عبده دروسه فيها ، بمحاضرات في مقدمة ابن خلدون ، الفيلسوف والمؤرخ العظيم المتوفى سنة ١٤٠٦ م . ولم يكن هذا النوع من المرس بدء عهد جديد في مصر حسب ، بل كانت طريقة التدريس أيضاً مبتكرة ، لا عهد للبلاد بها من قبل .

كان الأستاذ الشاب يبسط آراء المؤرخ العظيم في أسباب نهوض الأمم وسقوطها ، وأصول الحضارة والعمران البشرى ، والاجتماع الانسانى ، ثم يعقب عليها بأرائه الخاصة في الشؤون السياسية والاجتماعية ، تلك الآراء ، التي كان يستقيها من المصنفات الحديثة ، ثم يطبق هذا كله ، بطريقة عملية على مشئون أمته . (٢)

وكان قد عين في الوقت نفسه ، مدرساً للعلوم العربية في مدرسة الألسن الخديوية ، لجمع بين العمل فيها ، وفي الأزهر ، ودار العلوم . ووجه همه في درس العلوم العربية إلى تنقيح طرائق التدريس ، التي كانت سائدة حينذاك ، والتي كان قد أدرك ما فيها من عيوب كذا ذكرنا ذلك من قبل .

وفي الحق ، لقد كان في تدريسه يجعل الإصلاح دائماً نصب عينيه ، وكانت الغاية التي يرمى إليها ، « إيجاد نابتة من المصريين ، تحيي اللغة العربية والعلوم الاسلامية ، وتقوم عوج الحكومة » . (٣)

(١) انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ — أما ميشيل وعبد الرزاق فيقولان في مقدمتهما ص ٢٨ ، أنها أنشئت سنة ١٨٧٢ ، وذكر هورتن أنها أنشئت سنة ١٨٧١ ( ج ٨ ص ١٠٦ ) ، وفولرز سنة ١٨٧٠ ، انظر مادة « على باشا مبارك » ، في دائرة المعارف الاسلامية . وكان الغرض من إنشائها تخريج قضاة المحاكم الشرعية ، ومدرسين للمدارس الثانوية ، ثم رؤى في سنة ١٩٠٧ ، لإنشاء مدرسة مستقلة للقضاء الشرعى ، واقتصرت مهمة دار العلوم على تخريج المعلمين . انظر أيضاً ترجمة « على باشا مبارك » في مشاهير الشرق ، ج ٢ ص ٣٤ — ٣٩ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٠٣ — ٤٠٤ .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٠٤ .

وتذكرنا هذه الإشارة إلى تقويم الحكومة بروح السخط العميق ، الذى كان فاشيا بين طبقات المتعلمين فى ذلك العهد ، لأنهم رأوا حكومتهم قد أخذها الوهن ، وعظم فيها سلطان الأجانب بتدخلهم فى تنظيم مالية البلاد .

ومن المهم أن نشير هنا الى أن محمد عبده كان يرى التعليم وسيلة لاصلاح الامور فى المستقبل . وكان باصراره على ضرورة تهذيب الاخلاق ، وتدريبه لاصول الحكم ، قد أخذ فى إنفاذ هذه المهمة بشكل عملى .

ولكن سرعان ما انقطع عمله فى التدريس .

فى ٢٥ يونيه سنة ١٨٧٩ ، تنازل الخديوى اسماعيل الى ابنه توفيق باشا . ونفى هذا جمال الدين من مصر ، وأقال محمد عبده من دار العلوم ومدرسة اللسان ، وأمره بالاعتكاف فى قريته « محلة نصر » ، على ألا يارحها ، وبهذا خابت الآمال التى عقدت على اتباعه سياسة إصلاحية حرة ، كان قد شجعها قبل توليه بأعماله ووعوده . (١)

كان ذلك فى سبتمبر سنة ١٨٧٩ . ويظهر أن ما أصاب محمد عبده ، كان نتيجة لصلاته المشهورة بجمال الدين ، ولآرائه الطريفة فى الدين والسياسة ، تلك الآراء التى بشر بها فى تدريسه وأداعها فيما كتبه فى الصحف . (٢)

لم يكن رياض باشا ناظر النظار الحر موجوداً فى البلاد حينذاك ، فلما عاد إليها بعد ذلك (٣) كان محمد عبده أحد ثلاثة عينهم فى سبتمبر سنة ١٨٨٠ لتحرير الوقائع المصرية ؛ وهى لسان الحكومة الرسمى . وبعد زمن قصير أسند اليه رئاسة التحرير وأذن له فى أن يشرك معه بعض المحررين ، وكانوا مثله من تلاميذ جمال الدين الذين درب أقلامهم على الانشاء والتحرير ، وقرأوا عليه وعطفوا على أغراضه .

وهؤلاء المحررون هم : الشيخ عبد الكريم سليمان ، صديق محمد عبده ونصيره ، والشيخ سعد زغلول الذى كان يومئذ طالباً فى الأزهر فى نحو الحادية والعشرين من سنه والذى

(١) انظر التلخيص الممكن لهذا العمل فى ص ٩ هامش ٢

(٢) النار ج ٨ ص ٤٠٥ — تشير رواية التاريخ ج ٣ ص ٨٢ الى شبه واتهامات وجهت الى محمد عبده وأتباعه « أبطال النهضة الفكرية » وهى تضع فى فهم القارىء أن الأزهرين هم الذين انفصلوا .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٦٦ و١٦٩ .



أصبح فيما بعد الزعيم الوطنى للحركة السياسية الاستقلالية فى مصر ، ولسانها الناطق . ثم الشيخ سيد وفا . (١)

كانت الوقائع المصرية فى الوقت الذى عين فيه محمد عبده محرراً أول لها ، عبارة عن « إعلانات رسمية مع بعض أخبار إدارية ووقائع محلية » . غير أن محررها الجديد بادر إلى إصلاحها وتوسيع ميدان نفوذها . فأقترح لائحة لإدارة المطبوعات التى كانت تشرف على جميع المطبوعات ومن بينها الجريدة الرسمية . ووافق عليها رياض باشا وأقضها . وكان من أحكامها : أن جميع إدارات الحكومة ومصالحها وكذلك المحاكم مكلفة بأن تعد للنشر فى الجريدة الرسمية تقارير بأعمالها وقراراتها ، وما أخذت فى إنفاذه من المشاريع ، وما ترى لإنفاذه فى المستقبل . (٢)

وكان من حق رئيس التحرير أن ينقد ما يراه جديراً بالنقد فى هذه التقارير والأحكام . ولم يكن نقده قاصراً على الشكل فقط ، بل كان يتناول أيضاً أعمال المصالح المختلفة وقراراتها ، وقد خلق مثل هذا النشر والنقد فى قلوب الموظفين نوعاً من الاهتمام الصادق . لأن النقد كان يصدر عن قلم رئيس التحرير وهو فى الواقع ترجمان الحكومة لمعبر عن آرائها ، فأدى هذا إلى الإصلاح فى أعمال المصالح المختلفة شيئاً فشيئاً .

وكان يلج فى ضرورة رفع مستوى التحرير فى التقارير الرسمية ، حتى اضطرب كثير من رؤساء الكتاب إلى تلقى دروس فى اللغة العربية ، وأنشئت لذلك مدارس ليلية ، لتعليم الكتاب ، ومحررى الصحف ، وتطوع محمد عبده لالتقاء دروس فيها .

وكان لرئيس التحرير ، باعتباره مديراً للمطبوعات حق المراقبة على الجرائد الوطنية والأجنبية التى تصدر فى القطر المصرى ، وأن ينحرى حقيقة ما يقوله فى رجال الحكومة وأعمالها ، وكان من واجب الحكومة أن تتحقق فيما تنسبه الصحف إلى الموظفين ، وإذا تبين كذبه ، كانت الصحيفة عرضة للاندثار ، وإذا تكرر ذلك منها ، فللحكومة أن تعطلها إلى أجل غير مسمى ، أو إلى الأجل الذى تراه الإدارة .

وقد تشدد محمد عبده أيضاً ، فى ضرورة النهوض بالتحرير فى الصحف العربية ، حتى

---

(١) المنار ج ٨ ص ٤٠٦ ، الذين اشتركوا مع جمال ومحمد عبده فى عهد اسماعيل باشا غير هؤلاء ، هم ابراهيم بك القسطنطينى وحفي بك ناصف ومحمد بك صالح وسلطان افندى محمد وغيرهم .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٠٦ — ٤٠٩ ، تاريخ ج ٣ ص ٢٤٠ — ٢٤١

أنه أنذر مدير جريدة شهيرة بتعطيل جريدته إذا لم يختار لها محرراً صحيح العبارة في مدة عينها ، وبهذا استقل سلطة منصبه إلى حد ما ، في تقدم النهضة الأدبية في مصر .

ومنذ اليوم الأول ، وجه التفاته إلى حالة التعليم في البلاد ، ونشر كثيراً من المقالات نقد فيها المدارس ، والمعلمين ، وطرائق التدريس ، وسياسة التعليم ، وأظهر ما فيها من عجز وقصور . فكان من نتيجة هذا ، أن أنشئ المجلس الأعلى للمعارف في ٣١ مارس سنة ١٨٨١ ، وانتخب الشيخ عبده عضواً فيه ، ثم اختير عضواً في لجنة فرعية ، ألفها المجلس للظفر في إصلاح طرق التعليم والنزيرة في جميع المدارس ، وكان الكاتب العربي لجلساتها . (١)

وقد استفادت أيضاً من نصائحه وإرشاداته نظارة الأوقاف ، كما استفادت منها كثير من المصالح الحكومية الأخرى .

ومع هذا ، لم يقنع محمد عبده بقصر دائرة نفوذ الجريدة الرسمية ، على مجال الدوائر الحكومية الضيق ، مع عظم سلطانها عليها ، فاتخذ ميداناً أوسع لنشر آرائه وجهوده الإصلاحية ، وذلك بأن أنشأ قسماً أدبياً في الجريدة الرسمية ، لينشر فيه ما يمين له ولا عوانه من الآراء في المسائل التي كانت تتصل بالمصلحة العامة ، أو كان يجب أن تتصل بها . وزادت قلة الصحف في مصر شأن هذه الإدارة في تكييف الرأي العام .

وقد نشر محمد رشيد رضا في كتابه « تاريخ الأستاذ الإمام » ستة وثلاثين مقالا ، هي أهم ما كتبه محمد عبده في الوقائع المصرية (٢) ، وهي تتناول كثيراً من النواحي في حياة البلاد ، وتظهر شدة اهتمام كاتبها برقي أمته ، وكيف أنه كان يرى أن يقيم نهضتها على أسس حقيقية ثابتة ، بينما كان غيره يكثر من الكلام في الترقى والتقدم ، ويسرف في محاكاة الأوروبيين وفي تقليدهم .

(١) كان من قرارات المجلس الواقعة على اقتراح لمحمد عبده ، بأن تخصص الحكومة مبلغاً من المال تكفي به المدارس الأجنبية على خدمتها للعلم . وكان طبيعياً أن تتلقى هذه المدارس ذلك بالسرور والقبول ، ولكن تبع هذا اجراء آخر ، وضع هذه المدارس تحت مراقبة الحكومة لأنها تتلقى منها الاعانة . وبرر هذا ضرورة اشراف الحكومة على التعليم في جميع المدارس أسوة بما تفعله جميع الدول من مراقبة وتفتيش المدارس التي تبنينها من خزائنها . وقد حالت الثورة المصرية دون تنفيذ الاقتراح (لنار ج ٨ ص ٤١٠) .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٦٨ — ٢٢٨ . نشر سبعة وثلاثين مقالة ولكن إحداها وعنوانها « كلمة في السياسة » ليست من قلم محمد عبده ، ونسبت اليه خطأ من ٢٢٣ — ٢٢٥ ، وتجد خلاصة هذه المقالات في مقدمة ميشيل وعبد الرازق ص ٣٠ — ٣٢ وهورتن ج ١٣ ص ٨٩ — ٩١ .

وقد أشرنا من قبل ، إلى نقده لإدارة التعليم في المدارس ، غير أنه لم يقتصر على النقد بحسب . بل عاود الكتابة في التعليم ، المرة بعد المرة ، وكان يرى أن النهوض بالأمّة إلى مستوى أعلى من الثقافة والتربية ، ليس بالأمر الهين كما كان يتصور بعض من كانوا يظنون أنفسهم متعلمين . كان يرى أن الأمر ليس بمجرد تحصيل شتات من العلوم الأوروبية أو محاكاة الأوروبيين في أحوال معيشتهم ، وذلك لأنّه عند ما تفهم الغاية من التعليم على هذا الوجه تكون النتيجة في الغالب تقليد الأوروبيين في عاداتهم ، ومبادئهم ، وأزيائهم وأثاث بيوتهم ، وكالياتهم المترفة ، فيفضي هذا إلى خلق روح ، تغفل عن الطريق المستقيم الموصل إلى المجد الحقيقي والشرف الناق .

أما هو ، فكان يرى أن النهوض بالأمّة ، إنما يكون بسلوك السبيل التي ترفع الأفراد : فينبغي إذن أن تغير العادات شيئاً فشيئاً ، وأن يبدأ بتغيير الأبسط والأسهل . وأهم واجبات الأمّة ، هو تهذيب الأخلاق ، والعمل على سمو تفكير الناس وأفعالهم ، وبغير هذا يستحيل الإصلاح . ولكن هذا عمل طويل في حاجة إلى زمان ، وأول خطوة فيه هو إصلاح التعليم .

وقد عرض محمد عبده لتأثير التعليم في دين الطفل وعقيدته ، لحذر الآباء من إرسال أبنائهم إلى مدارس يتولى التسليم والإدارة فيها معلمون على غير مذهبهم ، أو على غير دينهم ، إلا إذا كانوا مستعدين لرؤية أبنائهم ، بعد كمال الرشد ، وقد استبدلوا دينهم بدين معلميهم ، لأنّه لا مفر من أن التعليم الديني للطفل ، وهو صغير السن ، يؤثر في تفكيره . وفي أخلاقه ، فإذا غير الطفل دينه ، فليس للآباء إلا أن يلوموا أنفسهم .<sup>(١)</sup>

وكتب مقالاً في « العلم وتأثيره في الإرادة والاختيار »<sup>(٢)</sup> ، وآخر في « الملكات والعادات »<sup>(٣)</sup> ، وغيره في « المدن » ، وقد عاد فيه إلى الكلام على رأى البعض ، ولاسيما الأغنياء ، الذين كانت المدنية عندهم عبارة عن الاسراف والتبذير .<sup>(٤)</sup>

وكتب مقالاً آخر عن عادات وأفعال الأمم التي تنشد الإصلاح ، ذم فيه الرشوة .

(١) انظر تأثير التعليم في الدين والعقيدة . تاريخ ج ٢ ص ١٧٣ .

(٢) نفس المصدر ص ١٨٤ — ٢٠٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٢١٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٢٥ .

وتحسر لأن العامة كانت تظنها الوسيلة لإنفاذ العدل ، أو قضاء المصالح ، حتى في أنفه الأمور . (١)

وتكلم عن الزواج ، كضرورة من ضرورات النظام الاجتماعي ، وسلم بما في تعدد الزواج من إساءة وإفساد لحياة الأسرة ، وبين أن الشريعة الإسلامية ، لما فرضت على الزوج إقامة حدود الله في العدل بين زوجاته ، إنما كان قصدها العمل ، أن تشجع الاكتفاء بزوجة واحدة فقط . (٢)

وقد كتب أيضاً مقالا في إبطال البدع الدينية الضارة . والمنافاة لروح الدين (٣) ، ومقالين عن الاسراف وجنون الاتفاق ، وذكر أن الناس لا تعرف ما بين التذبير والفاقة من صلة وترايط ، ثم قرر أن الفقر الحقيقي ، إنما هو في نقص التربية وسوء التدبير . (٤)

وعالج في طائفة ثالثة من المقالات ، حياة الأمة السياسية ، وبين فيها أن احترام قوانين البلاد من الضرورات اللازمة لسعادتها ، وأن القوانين ينبغي أن تختلف باختلاف أحوال الأمم ، وأن تلام في أمة ما مع أفكار أهلها ، وأن يراعى في وضعها أن تلائم درجة عقول الذين يراد وضعها لهم ، حتى لا تكون مبهمة عليهم فلا يتيسر لهم فهمها ، ولا معرفة الغرض منها .

وعرض لحكومة الشورى ، فذكر أن كل تشريع يضعه يمثلو الأمة المختارون ينبغي أن يتفق تمام الاتفاق مع روح الاسلام منذ نشأته ، وأنه من واجب الرعية مناصحة الحكام بواسطة مندوبيهم ، ولم تجيء الشريعة ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ، فليس هناك ما يمنع من وضع نظام خاص يكفل تحقيق العدالة ، والمصلحة العامة . (٥)

(١) « وخامة الرشوة » مقالين تاريخ ج ٢ ص ٩٩ وما بعدها .

(٢) « حاجة الإنسان الى الزواج » ص ١٢٢ وما بعدها « حكم القرية في تمدد الزوجات » ص ١٢٥ وما بعدها .

(٣) « إبطال البدع من نظارة الأوقاف العمومية » تاريخ ج ٢ ص ١٤٤ وما بعدها « إبطال الدوسة » مقالين ص ١٤٧ وما بعدها .

(٤) انظر حب النفس أو سفه الفلاح ثلاث مقالات ص ٧٤ وما بعدها وكذلك مقاله في « ما هو الفقر الحقيقي » ص ١٠٣ وما بعدها .

(٥) « احترام قوانين الحكومة وأوامرها من سعادة الأمة » ص ٧٩ وما بعدها — « اختلاف قوانين باختلاف أحوال الأمم » ص ١٦٧ وما بعدها — « الشورى والاستبداد » ص ٢٠٣ وما بعدها — انظر أيضاً مقالين آخرين في الشورى ص ٢١٠ و ٢١٣ .

يجب على كل فرد أن يحب وطنه ، وأن يحرص عليه ويحميه .

كان عجيباً حقاً ، كما يقول محمد رشيد رضا ، أن ترى رئيس تحرير الجريدة الرسمية ، وهو شيخ أزهرى ، على رأسه عمامة ، يجلس مجلس الحكم في حكومة استبدادية ، شتان بين وسائلها ووسائل العلماء ورجال الدين ، فينظر في أعمال الموظفين ويتناولها بالنقد ، ويول جهودهم شطر الإصلاح ، ويعلم صحافة البلاد فضيلة الصدق ، ويرفع مستواها الأدبي ، ويعمل على تقويم أخلاق الأمة وعاداتها<sup>(١)</sup>.

غير أن الحوادث كانت تعمل في خفاء ، لتخلي بينه وبين عمله هذا ، كما وضعت من قبل حداً لجهوده في سبيل التعليم .

ففي مايو سنة ١٨٨٢ ، انقطعت صلاته بالوقائع المصرية بعد أن ظل فيها زهاء ثمانية عشر شهراً .

وفي ذلك الوقت ، كانت الحركة التي اقترنت باسم أحد عرابي باشا ، آخذة في سبيلها مجدة في سيرها ، وكان عرابي باشا قد بلغ الغاية من القوة والسلطان .

بدأت في شكل احتجاج من الضباط المصريين في الجيش المصري<sup>(٢)</sup> لتفضيل الضباط الأتراك الشراكسة عليهم<sup>(٣)</sup> ثم اتسعت الحركة وتطورت إلى ثورة على ما كان للأجانب من مركز ممتاز ، وتفوذ قوى في شئون البلاد .

أما عرابي ، الذي رقى إلى رتبة القائم مقام ، ثم اختير وكيلاً للحرية ، فناظرأ لها في ٤ فبراير سنة ١٨٨٢ ، في نظارة محمود باشا سامى ، فقد أصبح بطلاً وطنياً وأصبح الجيش هو الذى يعبر عن آمال البلاد .

وعند ما سقطت النظارة في ٢٦ مايو ، كان من الأنسب أن يقلد عرابي نظارة الحرية مرة أخرى ، ولكن الحوادث طورت على غير ما تشتهى أحلام الاستقلال .

ففي ١١ يونيه ، شبت فتنة الاسكندرية ؛

وفي ١٤ يوليو ، أطلق الأسطول البريطانى قتاله على قلاعها ؛

وفي ١٣ سبتمبر ، انهزم الجيش المصرى أمام القوات البريطانية في التل الكبير ، وبعد

(١) عبد الرازق وميشيل ص ٣٠ .

(٢) في يناير سنة ١٨٨١ قدم الضباط الثلاثة عرابي وعلى قهيم وعبد المال احتجاجاً الى ناظر الحرية عثمان رفقي باشا فاتهمت الاجراءات للقبض عليهم فتظاهر الجند في أول فبراير وخلصوهم بالقوة .

يومين ، وقع عرابي باشا في أسرهما ، فشلت الحركة الوطنية فشلا تاما ، ثم حوكم زعمائها في الحال ، وحكم على عرابي بالاعدام ، ثم خفف الحكم بالنفي إلى سيلان .<sup>(١)</sup>

ويبدو من هذا ، أن العهد الذي قضاه الشيخ محمد عبده رئيساً لتحرير الوقائع المصرية ، كان متفقاً إلى حد كبير ، مع تاريخ الحركة العرابية .

وكان مع زعامته للطالين بالتقدم والرقى ، ودفاعه عن حكومة الشورى ، لا باعتبارها بما يندب إليه ، في بلد إسلامي كمصر ، بل باعتبارها المثل الأعلى الذي ينبغي الكفاح في سبيل الوصول إليه ومع اقتناعه بمساوئ التدخل الأجنبي ،<sup>(٢)</sup> كان مع هذا كله لا مفر له من أن يكون له في الحركة نصيب ، قال في وصفه اللورد كرومر : « إنه كان لا شبهة في وطنيته ولا شك فيها » .<sup>(٣)</sup>

وفي الحق إنه كان ، كما قال اللورد كرومر ، روحاً مدبرة للحركة .<sup>(٤)</sup> ففي أدوارها الأولى ، وقبل أن يلجأ الزعماء العسكريون إلى مقابض سيوفهم للوصول إلى أغراضهم ، يتلهم أنه كان يظن أن الوقت قد حان للبدء في تنفيذ خطته الإصلاحية الواسعة<sup>(٥)</sup> ، وأن يجعل من تلك الحركة خطوة إلى الأمام لتخليص البلاد من رق الأجانب<sup>(٦)</sup> ، وكان يظن عند ذلك أن الزعماء بعيدون عن الغرض الشخصي ، وأنهم يهتجون نهج الإصلاح ، وينشدون العدل والمساواة<sup>(٧)</sup> ، يحاول مخلصاً بكل قواه ، أن يدير دفة الحركة ، ولم يغفل قط بنصيحتهم على الزعماء ، حتى ولو لم يريدوها منه .

وانتهز الفرصة التي أتت له في تحرير الوقائع المصرية ، والإشراف على صحافة البلاد

(١) انظر في مشاهير الشرق ج ١ ص ٢١١ — ٢١٣ رواية عرابي نفسه عن نصيبه من الحوادث وترجمة حياته وهي تفيد بعض الثقة في فهم أغراض حركته في جاتها ، وقد سمح لرابي بالمودة إلى وطنه في سنة ١٩٠١ وأقام في طوان إلى أن توفي في سنة ١٩١١ .

(٢) يروي المنار ج ٨ ص ٤١٢ — ٤١٥ أن محمد عبده كان بعد جمال الدين أول من دافع عن الحكم الثوري وتقييد سلطة الحكومة بال دستور ولكن كانت له في هذا تحفظات سنشير إليها فيما بعد وهي التي تميز مبدأ من مبدأ للتطرفين . ويروي المصدر نفسه ص ٤١٢ أن جمال ومحمد عبده كانا يخافان التدخل الأجنبي منذ أيام حكم إسماعيل باشا وأكثرما من التنبيه إلى مخاطره في خطبهما وكتابتهم .

(٣) مصر الحديثة ج ١ ص ٢٥٥ .

(٤) مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ١٥٦ — انظر ما ذكرته المصحف عند وفاة محمد عبده .

(٦) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٧) نفس المصدر ص ٥٣ .

لينشئ رأياً عاماً متحداً، ويشجع الأغراض المعقولة التي كان يرجو تحقيقها. (١)

وكان زعماء الحزب الذين التفوا حول عرابي باشا، ينظرون إلى الشيخ محمد عبده كمعلمهم وقائد أفكارهم، ويحلفون بيمين الطاعة للوطن وما فيه نفعه بين يديه، حتى أنه اعتبر زعيماً من زعماء الثورة، كعبد الله نديم وغيره من الزعماء المشهورين. (٢)

وعند ما توفي محمد عبده، كان الرأي العام كما مثلته صحافة ذلك العهد، مجمعاً على أنه كان متصلاً بالحركة، قوى النفوذ فيها. ونستطيع أن نجعل رأياً في الموضوع، بما ذكره الكثير من الصحف من أن اتباع عرابي كانوا لا يرمون أمراً دون استشارته فيه. (٣)

على أنه وإن كان لا مجال للشك في ما كان له من زعامة في الحركة بوجه عام، ونفوذ قوى فيها، إلا أنه ينبغي علينا أن ننصفه، وأن نقرر ما ألح فيه محمد رشيد رضا وأكده مراراً، من أن آراءه في كثير من الأمور الهامة، كانت تختلف عن آراء الزعماء العسكريين، وأن الخلاف ازداد بينهما لما تقدمت الحركة، حتى اضطر إلى نقد كثير من أعمالهم فيه كتاباته وخطبه وفي جداله معهم. (٤) وكان لا يوافق على وسائلهم، ولا سيما التجاؤم إلى القوة، ولم يكن مثلهم يتفاد بحسن الخاتمة لما يفعلون. (٥)

وقد وصف محمد رشيد رضا موقفه، في دقة وإيجاز، فقال:

« كان خصماً للثورة العسكرية، وإن كان الروح المحركة للحركة العقلية. » (٥). ثم قال:

« إن الشيخ عبده، كان في أول أمر هذه الثورة كارهاً لها، مندداً برعائها، وهو بينهم، »

---

(١) يقول بلنت (التاريخ السري لمصر — طبعة نيويورك ١٩٢٢ ص ١١٧) إنه بعد مظاهرة عرابي التي نجحت في إسقاط رياض وتهجير الحكم الثنائي وإسناد النظارة إلى شريف باشا تحررت الصحافة تحت رقابة الشيخ عبده من القيود القديمة أكثر من ذي قبل ونشطت في نشر الأخبار. ويشير مرة أخرى إلى اعتدال الصحافة أثناء رفاقته عليها (ص ١٣٧).

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٥٣ للوقوف على موقف زعماء الحزب. انظر الخطاب الذي أرسله محمد عبده إلى جمال الدين من بيروت (تاريخ ج ٢ ص ٥٢٨) فإنه يقول فيه « وكانوا في بداية أمرهم أشد الناس تعصباً عليك وعلى تلامذك ».

(٣) النار ج ٨ ص ٤١٣ — انظر أيضاً مشاهير المرق ج ٢ ص ٢٨١، وتاريخ ج ٣ ص ١٢٠ و١٦٩.

(٤) مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٣. يقول بلنت ص ١٢٤ إن محمد عبده ومن ذهب مذهبه كانوا لا يوافقون على زج الجيش في السياسة في سبتمبر، وكانوا في عزلة إلى حد ما وإن اجتهدوا بتبسيط ذلك التدخل.

(٥) للنار ج ٤ ص ٤٦٧.

لأنه كان يعلم أنها تحبط عمله الذى مضى فيه ، وكل إصلاح تعمله الحكومة أو تنويه ،  
وأنها تمهد للأجانب سبيل الاستيلاء على البلاد ، (١)

وكان يتفقد زعماء الثورة جهاراً ، حتى أخذوه بالوعيد ، وهددوه باستعمال العنف  
معه إذا لم يكف عن معارضتهم ، وينطوى تحت لوأثمهم . (٢)

وبدل على الخلاف فى رأى بين محمد عبده من ناحية ، وبين عرابى باشا وشيعته من  
العسكريين من ناحية أخرى ، ما دار بينهم من جدال فى بيت طلبة باشا . « كان عرابى  
وأعوانه متفقين على أن الحكومة الثبائية الدستورية ، هى بلا جدال أصلح الحكومات  
للبلاد ، وأن هذا التحويل قد آن فى مصر أوانه ، فعارض الأستاذ فى ذلك وقال : « إن  
أول ما يجب أن يبدأ به التربية والتعليم ، لتكوين رجال يقومون بأعمال الحكومة الثبائية  
على بصيرة مؤيدة بالحرية ، وحل الحكومة على العدل والإصلاح . ومنه تعويدها  
الاهمال على البحث فى المصالح العامة ، واستشارتها إياهم فى الأمر ، بمجالس خاصة تنشأ  
فى المديرية والمحافظات . وليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له ، فذلك بمثابة  
تمكين القاصر من التصرف بماله قبل بلوغه سن الرشد ، وكال التربية المؤهلة والمعدة  
للتصرف المفيد . ولو كانت الأمة مستعدة لمشاركة الحكومة فى إدارة شئونها ، لما كان  
لطلب ذلك بالقوة العسكرية معنى . ثم قال إنه يخشى أن يجر هذا الشعب على البلاد احتلالاً  
أجانباً . (٣) وقد قال العرابى مراراً كثيرة « عليك بالهدوء والسكينة وأنا أضمن لك أكثر  
مما تطلب فى بضعة سنين » . (٤)

وفى مناسبة أخرى ، عند ما أزمه زعماء الثورة حضور مجتمعهم ، وأن يقوم فيهم  
خطيباً ، كان موضوع خطبته بياناً تاريخياً جملته : « إن المهود فى سير الأمم وسن الاجتماع  
أن القيام على الحكومات الاستبدادية ، وتقيد سلطتها ، وإلزامها الشورى والمساواة بين

(١) نفس المصدر ص ٤١٢ . انظر أيضاً رواية بلنت التى يقول فيها « اننى أعلم أن الشيخ محمد  
عبده وبقية أصدقائى الأزهريين لم يرضوا عن وسائل القوة . وأن الإصلاحات التى ظلوا يدعون إليها  
طويلاً كانت فى رأيهم يحتاج تحقيقها الى زمن طويل - تاريخ مصر السرى ص ١٢٠ .

(٢) يروى النار ج ٨ ص ٤١٣ أن عرابى أرسل مرة ضابطين الى محمد عبده ليتهدده . ويتفق  
مع هذا ما ذكر فى التاريخ ج ٣ ص ٢٠ اذ يقول « حتى كان ما كان من تلك الثورة الرامية فيذل  
(محمد عبده) جهده فى اقتناع أهلها بسوء عاقبتها حتى هموا بقتله .

(٣) النار ج ٨ ص ٤١٣ . تاريخ ج ١ ص ١٤٦ . عبد الرازق وميشيل ص ٣٣

(٤) نفس المصدر ص ٤١٦ .



الرعية ، إنما يكون من الطبقات الوسطى والدنيا ، إذا نشأ فيهم التعليم الصحيح والتربية النافعة ، وصار لهم رأى عام ، وأنه لم يعهد في أمة من أمم الأرض ، أن الخواص والاغنياء ورجال الحكومة يطلبون مساواة أنفسهم بسائر الناس ، وإزالة امتيازاتهم واستئثارهم بالحياة والوظائف ، بمشاركة الطبقات الدنيا لهم في ذلك .

ثم قال لهم : فكيف حصل في هذه المرة ، ومن أهل هذا المجتمع ؟ فهل تغيرت سنة الله في الخلق ، واقلب سير العالم الانساني ؟ أم بلغت فيكم الفضيلة حدًا لم يبلغ إليه أحد من العالمين ، حتى رضيتم واخترتم عن روية وبصيرة ، أن تشاركوا سائر أمتكم في جاهكم ومجدكم ، وتساولوا الصعاليك حبًا بالعدالة والانسانية ؟

ألم تسيرون إلى حيث لا تدرن ، وتعملون ما لا تعلمون ؟ (١)

كان محمد عبده ، كما ذكرنا من قبل ، من أنصار الحكم النيابي ، ولكنه كان يعتقد أن هذا النوع من الحكم ، ينبغي أن يقوم برضا الأمير وحكومته لا بالخروج عليه ، وأن يكون في البداية من قبيل القرين والتعويد ، مقرونًا بالتربية والتعليم ، إلى أن تبلغ النابتة الجديدة أشدها ، وتصل من طريق الحكمة إلى رشدتها . (٢)

ومع هذا ، فإنه لما قضت الحوادث بأن يختار إحدى اثنتين : إما الانضمام إلى المطالبين بالإصلاح ، وإما الوقوف في صف أمير البلاد ، وهو في الواقع صف التدخل الاجنبي ، اختار الانحياز إلى جانبهم ، بالرغم من أنه كان يخشى عاقبة أعمالهم . (٣)

فلما فشلت الثورة ، قبض عليه مع زعمائها ، وسبقوا إلى المحاكمة ، فحكم عليه بالنفي ثلاث سنين ، بعد أن حبس ثلاثة أشهر ، ومنع من العودة حتى تأذن له الحكومة بذلك . (٤)

(١) المنار ج ٨ ص ٤١٤ - ٤١٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٤١٥ .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤١٦ - يقول بلنت ( ص ١٤٥ ) لما قدمت فرنسا وانجلترا مذكرتهما المشتركة في ٨ يناير سنة ١٨٨٢ ، وجد المصريون أنفسهم متحدين لأول مرة وانضم إلى المتطرفين منذ ذلك الحين الشيخ محمد عبده وغيره من الأزهرين الذين كانوا يدعون إلى الإصلاح في روية وأناة .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤١٦ - مقدمة عبد الرزاق وميشيل ص ٣٤ . ويقول مشاهير المشرق ج ٢ ص ٢٨٢ أنه نفي لأنه أفتى بزلل الخديوي توفيق باشا ، ووردت نفس الرواية في كتاب التاريخ ج ٣ ص ١٠٠ وربما استقاعها من المصدر السابق . أما الجورنال دي كير ( نفس المصدر ص ١٦٩ ) فروت أنه نشر الفتوى . ولم يجد رشيد رضا في روايته السابقة تهما معينة أسندت إلى الامام ولكنه يقول ( تاريخ ج ١ ص ٢٦٦ ) انه اتهم في الثورة بما هو بريء منه وهنئ النافقون يومئذ بأخبار أسوء عنه وتهديم تقارير السعاية فيه فسجن كزعماء الثورة وحوكم مثلهم بجرمة العصيان .

جرت المحاكمة في سبتمبر سنة ١٨٨٢ (١). وقبل ختام ذلك العام، بارح محمد عبده مصر ميمًا وجهه شطر سوريا، لعله يجد فيها منزلاً ومأوى حتى يؤذن له بالعودة إلى بلاده.

وهكذا انتهت جهوده الأولى في إنفاض بلاده إلى الفشل واليأس المرير، وزاد في مرارة ما كان يلقي، أن فريقاً من أصدقائه الذين كان يركن إليهم، ويطمئن إلى صدورهم انقلبوا عليه خلال المحاكمة، وسعوا إلى الإيقاع به. ولكن الآمال العظيمة التي جاشت بها نفسه منذ بداية عمله، لم تكن لتخبو نازها.

كتب إلى صديق له من السجن أثناء محاكمته، فبعد أن سرد التهم الباطلة التي أسندت إليه، قال:

« إن الحوادث المريعة سوف تنسى، وإن هنا الشرف سوف يرد، وإن أبت طبيعة هذه الأرض بحسبها، أن يكون لها من عوده نصيب، فليعودن في بلاد خير منها ولا جذن إلى المجد أحبتي، ومن إلى المجد ينجدبون. كل ذلك إن عشت وساعدتني صحة الجسم، ولا أطلب شيئاً، فوق هذين، سوى معونة الله الذي عرفه بعض الناس، وبعضهم له منكرون. (٢)

(١) تاريخ ج ٣ ص ١٦٩.

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥٢٦. نشر أيضاً في النار ج ٨ ص ٤٥٤. وفي تاريخ ج ١، ص ٢٦٧ وما بعدها.

## العالم الناصر

أو

حياته في صغاه : ١٨٨٢ - ١٨٨٨

لما غادر محمد عبده مصر في أواخر سنة ١٨٨٢ ، صحت عزيمته على الإقامة في سوريا.. إلى أن يؤذن له في العودة إلى وطنه (١) . ولكن بعد أن أقام نحو عام في بيروت ، كتب إليه جمال الدين ، وكان في باريس في أوائل سنة ١٨٨٣ ، يدعو للعمل معه فيما سماه « المسألة المصرية » . (٢)

فخرج من بيروت في أوائل سنة ١٨٨٤ ، ولحق بأستاذه في باريس ، حيث بقى نحو عشرة شهور ذهب خلالها مرة أو مرتين إلى بلاد الانجليز ، لىفاوض كبار الموظفين البريطانيين في أمور تتعلق بمصر والسودان ، وكانا في موقف حرج بسبب فتنة المهدي (٣) وأخذ الصديقان يعملان حينذاك على تنظيم جمعية العروة الوثقى السياسية السرية ، التي أسسها لاثارة الرأي العام في جميع الأقطار الاسلامية ، ودعوته إلى الاتحاد والتضافر . ثم أصدرها جريدة باسم الجمعية لتذيع دعوتها بين الناس . (٤)

ولما تعطلت الجريدة اقترب الصديقان ، فذهب جمال إلى روسيا ، وسافر محمد عبده إلى تونس في أواخر سنة ١٨٨٤ ، حيث بقى مدة قصيرة ، ثم رحل متكرراً في كثير من الأقطار يدعو الناس إلى شد أزرم ، وإلى الالتفاف حول العروة الوثقى . (٥)

(١) تاريخ ج ٢ ص ٥٢٨ - ٥٢٩ ، انظر الخطاب الذي أرسله من بيروت الى جمال الدين وكان في باريس ، والخطاب غير مؤرخ ولكن يبدو أنه كتبه بعد سفره من مصر بزمان وجيز .

(٢) النار ج ٨ ص ٤٥٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠ - هل النار ج ٨ ص ٤٥٨ - ٤٦١ ) عن العروة الوثقى حديثاً دار بين محمد عبده واللورد هارنجين وزير الخارجية .

(٤) نفس المصدر ص ١٠ .

(٥) النار ج ٨ ص ٤٦٢ . عبد الرازق وميشيل ص ٣٥ . تاريخ ج ١ ص ٣٩٠ وما بعدها ، يقرر المصدر الأخير أن محمد عبده دخل مصر متكرراً ليتنبأ للسفر الى السودان حيث كان ينتظر أن يلحق به جمال الدين اذا نجحت الأعمال التهديدية . وكان غرضهما العمل في خفاء على تنظيم قوات الهندى ليتخذ منها أداة لتحرير مصر من الاحتلال .

ويسهل علينا إدراك السبب في نجاح تلك الجريدة، بالرغم من قصر حياتها، بالوقوف على ما كانت تردده دائماً وتدعو إليه .

كانت تبكى تأخر المسلمين وتدهورهم، وتدعوهم جميعاً إلى الاتحاد والتضافر تحت لواء دين واحد يظلمهم جميعاً، كي يدفعوا عنهم ظلم حكامهم، وما يقع عليهم من مظالم الدول الأجنبية التي تخالفهم في الدين، ولكي يردوا إلى الاسلام المتحد المنصور، ما كان له من سؤدد ومجد .

وأحسن العروة الوثقى صوغ دعوتها لاثارة كافة المسلمين، الذين آلمهم أن يروا أمم الاسلام وقد تفرق شملهم، وانشقت عصاهم، ودب فهم ديب التأخر والانحلال. وأجادت في التعبير عن دعوتها، في لغة عربية فصيحة عزت عن النظير. (١)

وسندلي اليك الآن بأهم ما كانت تدعو إليه، نقول :

إن الدين الاسلامي هو العروة الوثقى التي تجمع شتات المسلمين، وتنظم شملهم، وتمحو ما بينهم من تفاضل الاجناس والاقوام. جاءت شريعته وافية بوضع حدود المعاملات بين العباد، وبيان الحقوق، كليها وجزئها، للحاكم والمحكوم، فقصت على فوارق الجنس وفواصله، ولم تدع مجالاً للتنافرة والتسابق .

ولو أن حاكماً من حكام المسلمين، أخذ بالشريعة وامتلأ لاحكامها وثابر على رعايتها، لأمكنه أن يهزم بسطة في الملك، وعظمة في السلطان، وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في العالم الاسلامي أجمع . وذلك لأن الدين الاسلامي لم تكن وجهته سائر الاديان إلى الآخرة فقط، ولكنه أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم، وما يكسبهم السعادة في الدنيا والتنميع في الآخرة، وهو المعبر عنه في الاصطلاح الشرعي بسعادة الدارين. (٢)

وكان المسلمون، فيما سلف، إخواناً متآلفين، يجمعهم لواء دولة واحدة عظيمة، وكانت بدائعهم في العلوم، والفلسفة، والآداب، وما زالت، مفخرة المسلمين كافة (٣). فواجب على كل مسلم أن يعمل على الاحتفاظ بقوة الاسلام، وأن يعيد إلى حكمه جميع الولايات التي كانت تحت سلطانه من قبل، ولا يجوز للمسلمين المسألة مع من يغالهم في حال من الأحوال، حتى ينالوا الولاية خالصة لهم من دون غيرهم. (٤)

(١) هورتن ج ١٣ ص ٩٢—٩٤ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٢٣١—٢٣٥ «الجنسية والديانة الاسلامية» .

(٣) هس المصدر ص ٨٧٩—٢٨٥ .

(٤) هس المصدر ص ٢٥٠ وما بعدها — «اغطاط المسلمين وسكونهم وسبب ذلك» — ص ٢٨٥ .

« كانت حال المسلمين على ما وصفنا ، ولكن فرق شملهم ما يلى به أمراؤهم وحكامهم من الطمع والحرص على التعظيم . وتدهورت الأمم الاسلامية ، لأن أمراؤها انقلبوا مع الهوى ، وضلت عنهم غايات المجد الموثل ، وقتعوا باللقاب الامارة وأسماه السلطنة (١) . »  
« وبدأ هذا الانحلال والضعف في روابط الملة الاسلامية عند انفصال الرتبة العلمية عن رتبة الخلافة ، وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة ، دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد ، كما كان الخلفاء الراشدون . كثرت بذلك المذاهب ، وتشعب الخلاف من بداية القرن الثالث من الهجرة ، ثم اتلفت وحدة الخلافة ، فاقسمت إلى أقسام » (٢) .

« وما نحن نرى أمراء المسلمين اليوم ، يطلقون أيدي الأجانب في شئون حكوماتهم ، بل في بيوتهم ، ويؤيدون حكم الأجنبي في أعناقهم (٣) . »

« وللا فرنج مطامع في ديار المسلمين ، وهم يعملون لفصم روابط الدين بينهم ليستغلوا ما ينشعب بينهم من خلاف وشقاق (٤) . والأجانب الذين تستخدمهم الحكومات الاسلامية ، لا يتصلون بصاحب الملك في جنس ولا في دين ، تقوم رابطته مقام الجنس ، فهم لا يعبأون بشرف الأمة وسعادتها ، ولكنهم يهتمون فقط بأجرهم ومنفعتهم الخاصة (٥) ، وأمم المسلمين اليوم غافلة عن مساعدة بعضها البعض ، لأن كلا منها يجهل شئون الآخر . »

« وكان يجب على العلماء أن ينهضوا لحياء الرابطة الدينية ، بتمكين الاتفاق الذي يدعوا إليه الدين وأن يجعلوا معاهد هذا الاتفاق في مساجدهم ومدارسهم ، حتى يكون كل مسجد ، وكل مدرسة مهبطا لروح حياة الوحدة ، ولكن خواطرهم لم توجه إلى هذه الوسيلة ، وهي أقرب الوسائل ، لأن علماء كل قطر يجهلون حال العلماء في قطر آخر ، ولأن ملوك المسلمين كانوا سبياً في أفساد العلماء (٦) . »

---

وما بعدها ، الوحدة والفلبه من ٢٤٤ وما بعدها ، النصرانية والاسلام وأهلها .

- (١) تاريخ ج ٢ ص ٢٨٢ ، الوحدة الاسلامية .
- (٢) نفس المصدر ص ٢٥٣ ، انحطاط المسلمين وسكونهم .
- (٣) نفس المصدر ص ٢٨٣ ، الوحدة الاسلامية .
- (٤) نفس المصدر ص ٢٦٠ ، التعصب .
- (٥) نفس المصدر ص ٢٦٩ ، رجال الدولة وبطانة الملك .
- (٦) تاريخ ج ٢ ص ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٤ ، انحطاط المسلمين وسكونهم — من ٢٨٢ الوحدة .

« وعلاج هذه العلل لا يكون بنشر الجرائد ، إذ هي ضعيفة السلطان . وليس شفاؤها بإنشاء المدارس العمومية ، دفعة واحدة على الطراز المعروف بأوروبا ، لأن هذه المدارس وما يدرس بها من علوم ، يمكن أن تتخذ وسيلة لتقوية النفوذ الأجنبي ، ولا هو بالتعليم الأوروبي وتقليد العادات الانجليزية ، فلم ينجح التقليد إلا في إطفاء روح الناس ، وإخضاعهم لسلطان الأمم التي يقلدونها . فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامها ، على ما كانت في بدايته في أيام الخلفاء الأوائل (١) . فإذا قاموا بشئونهم ، ورضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، وجعلوا أصول دينهم الحققة نصب أعينهم ، فلا يعجزهم بعد أن يبلغوا يسيرهم منتهى الكمال الإنساني » . (٢)

وعلى المسلم أن يأخذ بيد أخيه ، وأن ينظر إليه بما حكم الله في قوله : « إنما المؤمنون إخوة » ، فيقيمون بالوحدة سداً يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب . ثم يقول الشيخ عبده :

« لا ألتبس بقولي هذا ، أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ، وجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه ، يسعى بمجده لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه (٣) . »

هذا وإذا كانت أمة من الأمم يحكمها حاكم مستبد ، لإرادته قانون ، ومشيتها نظام ، وجر عليها النكبات بتصرفه وأسقطها إلى مهاوى الخسران ، فمن حق الناس أن يحرروا أنفسهم من حكمه : حتى لا يسرى فسادُه إلى سائر الأمة . (٤)

الاسلامية . ص ٣١٠ — دعوة الفرس الى الاتحاد مع الأفغان .

(١) نفس المصدر ص ٢٣٥ وما بعدها — ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عليها -- ص ٢٣٤ الجنسية والبيانة الاسلامية .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٣ — ماضى الأمة وحاضرها وعلاج عليها .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٨٤ ، الوحدة الاسلامية من ٢٨٥ وما بعدها الوحدة والطفية . اذا كانت البروة الوقتي لم تدع الى الاتحاد السياسى فى حكم الممالك الاسلامية كما يؤخذ من مقالاتها التى حفظها لنا محمد رشيد رضا فان محمد عبده يلج مع هذا فى وجوب تأييد الخلافة العثمانية كحامية للاسلام ومدافعة عنه أنظر تاريخ ج ٢ ص ٣٣٩ — لوائح الإصلاح والتعليم الدينى الأولى للملكة العثمانية . وكذلك اللائحة الثانية فى اصلاح سوريا نفس المصدر ص ٣٥٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٣٣٠ ، ٣٣١ ، الأمة وسلطة الحاكم المستبد — يظهر أن هذا المقال يعبر عن نزعات جمال الدين بنوع خاص .

ويلوح لنا بما أوجلتنا بيانه ، أن روح جريدة العروة الوثقى في تطرفها ، وفي لهجتها التي لا تقبل تسامحاً ، قد تجاوزت الآراء التي كان يدعو إليها محمد عبده ، في حياته الصحفية السابقة في مصر . فلا عجب أن ينظر الحكام المستبدون في بلاد الاسلام ، وموظفو الحكومات ذات المصالح في تلك البلاد ، بعين الاشفاق من استمرار ظهور العروة الوثقى ، وأن يعملوا على تعطيلها .

وربما كان بعض السبب في تطرف مرامها ، وحدة لهجتها ، ما أفضت اليه الاحوال في مصر في العهد الأخير . فقد كان من آثار التدخل الاجنبي ، نفي محمد عبده وجمال الدين ، وقد حسبا أن الأمير المسلم وافق عليه وابتهج له .

على أن اللازم سبباً جوهرياً آخر ، هو أن محمد عبده كان خلال عهده بالتهيج السياسي ، يأتم بزعامة جمال الدين ، ويمتدئ بهداه ، وكان جمال ثورياً بطبيعته ، بينما كان محمد عبده نفسه ، يمتد في صلاحية طريقة أخرى ، أكثر هدوءاً ، وإن كانت أبطأ فعلا هي إصلاح وتعليم .

في الحق ، إنه وافق مرة كما قال بلنت ، على اصطناع القتل وسيلة لاقتاذ البلاد من حاكم متعبد ، ولكنه كان أيضاً حينذاك ، متأثراً بنفوذ جمال الدين القوي ، قبل نفيه من مصر .

وفي الحق أيضاً ، إنه بعد نحو عامين من فشل العروة الوثقى ، ومفارقتها الأخيرة لجمال ، لا تزال تبدو دعوته القوية للجامعة الاسلامية في رسالتين كتبهما عن الإصلاح إحداهما إلى شيخ الاسلام في الآستانة ، والثانية إلى والي بيروت .

وكان يرى « أن المحافظة على الدولة العثمانية ثابثة العقائد بعد الايمان بالله ورسوله ، فانها وحدها المحافظة لسلطان الدين ، الكافلة ببقاء حوزته . يقول : ولنا والله الحمد على هذه العقيدة ، عليها نحيا وعليها نموت » .

ومن الخطأ أن يظن أن احترام الخلافة الاسلامية ، ينهض على أية عاطفة أخرى غير عاطفة الدين . ومن ظن أنه ينهض على اسم الوطن ، ومصصلحة البلاد ، وما شاكل ذلك ، فقد حبل سواء السبيل . (١)

ويبدو سوء ظنه بالأجانب ، ومقته لنفوذهم ، في وصفه لهم « بشياطين الأجانب من

فرنسا ، وانجلترا ، وألمانيا ، وأمريكا ، الذين أنشأوا مدارس أجنبية في البلاد الاسلامية ، ليحاولوا هدم عقائد المسلمين ، ويستميلوا أهوام نحو البلاد التي يمثلونها . (١)

ونحن إذا درسنا سيرة الشيخ عبده في جملتها ، ووقفنا على الاتجاه العام لكتاباتهِ ، أيقنا بأنه كان حقاً من المصلحين الذين يعتمدون ، قبل كل شيء ، على وسائل الإصلاح والتعليم ، أكثر من اعتمادهم على وسائل الثورة والتبجح . وإذا حكمنا بأنه كان ثائراً خلال الأدوار الأخيرة للحركة العرابية ، فإن ذلك كان — كما قيل — لأن قوة الظروف جذبتهُ إلى قبول وسائل لم يكن يوافق عليها ، كما أن اشتراكه مع جمال في التبجح السياسي كان خضوعه فيه لاعتبارات السياسة ومرامها أكثر من رضائه بالوسائل والخطط ، وكان يشعر بأن الوصول إلى نفس النتائج مضمون إذا ذهبوا في طلبها مذهباً أكثر هدوءاً ، وأوفر أناة .

ويقول محمد رشيد رضا ، إن ما جرى له ولشيخه مع توفيق باشا في مصر ، أضعف أملة في الإصلاح السياسي ، ووجه التفاته إلى الإصلاح القوي في التربية والتعليم . (٢) فصاح جمال الدين في أوروبا ، بأنه يرى أن الوسائل السياسية لن يرجى منها خير ، لأن تأسيس حكومة إسلامية عادلة مصلحة ، لا يتوقف على إزالة الموانع الأجنبية فقط ، وأنه خير لها لو عكفا على تربية أفراد على ما يحبون ، في مكان هادئ . بعيد ، لا سلطان للسياسة فيه ، ثم يذهب هؤلاء الرجال بدورهم إلى الأقطار المختلفة لتربية مثلهم على ما ربوا عليه ، فيكون لها في زمن قريب قوة هائلة من الرجال العاملين .

(١) نفس المصدر ص ٣٤٠ و ٣٥٩ و ٣٦٢ . مثل هذا النفور من الأجانب معروف أيضاً بين المسيحيين في الشرق ويمكن أن نلاحظ وجه الشبه بين قيام الشرق على الاستعمار في العصر الحاضر وبين العداوة للهيلينية والرومانية التي نشأت مع قيام الامبراطورية الرومانية (وربما قبل ذلك بوقت طويل) وظهر أثرها في التهضات وفي تطور الطراز الوطني في العمارة والفنون الأخرى وفي العلوم والاقسامات الدينية الخ . فروح الثورة كانت من أهم العوامل التي ساعدت على انتشار الاسلام في أوائل دعوة .

(٢) المار ج ٨ ص ٤٥٧ . مشاهير الفرق ج ١ ص ٢٨٥ ، يقول إن جمال ومحمد عبده كان لهما غاية واحدة هي وحدة الاسلام وإصلاح حاله ولكنها اختلفا في الوسائل التي تتخذ للوصول إلى هذه الغاية فكان جمال يرى أن الوسائل السياسية تكفل توحيد الممالك الاسلامية تحت حكومة إسلامية ، ولكن محمد عبده أدرك أن الوسائل السياسية لا تؤدي إلى النتائج المنشودة ولهذا جاهد في سبيل الوصول إليها بواسطة التعليم ونزاهة الدين وتطهيره وإعداد الأمم الاسلامية لكي تأخذ مكانتها بين أمم العالم وتشاطرها رقيها ، هنا إلى أن نشاط جمال الدين الصبي كان يتطلب نتائج أسرع .



وكان محمد عبده يقول : « إن الرجال هم الذين يعملون كل شيء » ، (١)  
 . ولكن جمال الدين رفض هذا الرأي ، وقال إنهم شرعوا في عمل ، فلا بد من المضي  
 فيه حتى يتم أو يعجزوا .

وليس من شك في أن الشيخ محمد عبده ، كان يشير إلى زمن الفتنة العرابية عند ما قرر  
 في ترجمته لنفسه ، بأنه كان يدعو الناس إلى التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على  
 الشعب ، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة .

يقول : « نعم . كنت فيمن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها ...  
 دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم ، وإن وجبت طاعته ، هو من البشر الذين يخطئون  
 وتغلبهم شهواتهم ، وأنه لا يرد عنه خطئه ، ولا يقف طغيان شهوته ، إلا نصيح الأمة له  
 بالقول والفعل » .

ثم يقول : « وكنت أحقق بعض أغراضى ، أما أمر الحكومة والمحكوم ، فتركته  
 للقدر يقدره ، وليلد الله بعد ذلك تدبره ، لأننى قد عرفت أنها ثمرة تجنيها الأمم من  
 غرامس تغرسه ، وتقوم على تنميته السنين الطوال . فهذا الغراس هو الذى ينبغى أن  
 يعنى به الآن » ، (٢)

ولا شك في أن تجاربه في أوروبا ، كان لها أثر في تكييف هذا الرأي . وعلى أية حال  
 نجد أنه بعد عودته من منفاه ، كان أكثر مسالة للاحتلال عن ذى قبل ، وأعظم ميلا  
 إلى نظام الحكومة ، لأنه كما قال : « كان يقدر حريته حتى قدرها » . (٣) ثم أصبح  
 صديقا حثيا ، وناصحا صدوقا ، لمصطفى فهمى باشا الذى كان كبير النظار من سنة ١٨٩٥  
 إلى سنة ١٩٠٨ .

وكان أيضاً صديقا للورد كرومر يعتمد عليه ويثق به (٤) .

(١) المنار ج ٨ ص ٤٥٧ ،

(٢) المنار ج ٨ ص ٨٩٣ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٥٤ .

(٤) يقول اللورد كرومر إنه كان رجلا مستقبر الرأي بعيد النظر ، اعترف بما للحكومة المرق  
 من سيئات وسلم بضرورة المعاونة الأوربية في الإصلاح انظر مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ — ١٨١ .

وفي أوائل سنة ١٨٨٥ ، أى بعد انقضاء عهد التيسيع السرى ، رجع الشيخ عبده إلى بيروت ، وترك جمال ليتم وحده للعمل الذى واصله إلى آخر أيامه ، فرحب به أصدقاؤه القدماء وسرعان ما أصبح بيته كعبة للعلماء والطلاب « وعشاق المعارف من جميع الملل والطوائف » ، وبما كان يقرأ عليه فيه السيرة النبوية (١) .

وارتجل دروساً في التفسير في مسجدين من مساجد المدينة ، وأقبل الناس من جميع المذاهب والملل على بيته . كان يجلس إليه السنى ، والشيعى ، والدرزى ، والنصرانى ، واليهودى ، فاتهز الفرصة لنشر آرائه الدينية ، وكان لطيفاً يوسع صدره مع الناس كلهم من غير تمييز ولا تفرقة . ولكنه لم يكن يقول غير ما يعتقد ، سواء أكان القول في الدين ، أم في العلم ، أو العادات والأمور الاجتماعية ، فاكسب تقدير الجميع ، وأدهش أهل الفضل بعلمه وأدبه وبلاغته (٢)

وفي ختام سنة ١٨٨٥ ، دعى إلى التدريس في المدرسة السلطانية فأدخل كما ، كان شأنه في كافة أعماله ، إصلاحات على إدارة المدرسة ، وعدل منهج التدريس ، وأضاف إليه دروساً في التوحيد ، والفقه ، والتاريخ الإسلامى ، والمنطق ، والمعارف ، والانشاء .

وكانت دروسه تستغرق عامة النهار . وعنى عناية كبيرة بانهاض الناحية الخلقية في المدرسة (٣) ومع هذا فقد وجد وقتاً للاشتغال بالأدب . فترجم كتاب جمال الدين « الرد على الدهريين » من الفارسية إلى العربية ، وأعد للنشر الدروس التى ألقاها على تلاميذه في شرح وتفسير كتابين مشهورين في البلاغة والأدب العربى ، أحدهما كتاب نهج البلاغة (٤) وهو من نماذج النثر العربى البليغ . والآخر مقامات بديع الزمان الهمذانى (٥) وهو أيضاً نموذج في السجع .

أما دروسه في التوحيد فلم تنشر في ذلك الوقت ، ولكنها كانت أساساً لرسالة

(١) المار ج ٨ ص ٤٦٣ . اعتمد في محاضراته على السيرة النبوية لأحمد بن زبى دخلان المتوفى سنة ١٨٨٦ م . انظر بروكلمان . تاريخ الأدب العربى ج ٢ ص ٥٠٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٦٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٦٣ .

(٤) نصر بنون شرح كتاب نهج البلاغة . انظر بروكلمان تاريخ الأدب العربى ج ١ ص ٤٠٤ . انظر أيضاً حوار في الأدب العربى ص ٢٥٣ . ويظهر من عنوان الكتاب على أنه قصد به أن يكون كتاباً لتبصير في البلاغة والانشاء .

(٥) بديع الزمان الهمذانى توفي سنة ١٠٠٨ م انظر بروكلمان ج ١ ص ٩٥ وهو اوص ١٣٣ .

التوحيد التي نشرها فيما بعد ، ونشر أيضاً كثيراً من المقالات في الصحف (١) .

كان حماسه الإصلاح دائم الحركة لا يقر له قرار ، وكان لا بد له من ميدان أوسع من تلك الدائرة الضيقة التي كان يعمل فيها ، فلما سافر إلى سوريا وغيرها من أجزاء الامبراطورية العثمانية ، واتصل بكثير من الناس ، ووقف بنفسه على أحوالهم ، كتب في سنة ١٨٨٦ رسالتين فيهما نفحات من تمحيصه وحسن منهجه ، وصف فيهما الأحوال كما شاهدها وبين طرق علاجها .

أما الأولى : فكتبتها إلى شيخ الاسلام في القسطنطينية عن لوائح الإصلاح والتعليم الديني . استلها بتأكيد ولائه لخلافة آل عثمان ، ثم بين أن جمهور العامة في كل ناحية من نواحي الدولة لم يبق عندهم من الدين إلا أسماء يذكرونها ولا يعتبرونها ، وأن جهلهم بأصول الدين وفرائضه أضاع أخلاقهم وأفسدها ، ونهج لشياطين الأجانب سبيل الدخول إلى قلوب كثير من المسلمين ، واستأثرت أهوائهم عن طريق مدارسهم . والسبب في هذا الانحلال هو خلل المعاهد من التعليم الديني ، فلا علاج له إلا بإصلاح التعليم .

ثم صنف الناس في طبقات ثلاث حسب أعمالهم ومعارفهم ، واقترح لكل طائفة نوعاً من التعليم يتلاءم مع حاجاتها ، وقدم هذه الاقتراحات إلى مجلس المعارف الذي ألفه السلطان لفحص حالة التعليم في أجزاء الدولة . (٢)

أما رسالته الثانية ، فهي لائحة في طريق إصلاح سوريا ، رفعها إلى والي بيروت ، ووصف فيها أحوال الطبقات والمذاهب بمثلة في سكان ولايات سوريا الثلاث ، أي لبنان وبيروت وسوريا ، وتكلم عن الدين ، والتعليم ، والنزعات السياسية ، ثم كشف عن المضار التي ينتظر وقوعها من الإقبال على المدارس الأجنبية ، واقترح إنشاء مدارس صالحة ، وزيادة العناية بالتعليم الديني (٣) .

وبعد أن أقام نحو ثلاثة أعوام ونصف في بيروت ، صدر عفو الحديوي توفيق باشا عنه ، بشفاعة بعض أصحاب النفوذ ومنهم اللورد كرومر (٤) ، فعاد في أواخر سنة ١٨٨٨ .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٣ — ٣٣٧ . انظر مقالته عن الانتقاد في جريدة ثمرات الفنون .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٣٨ و ٣٥٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٥٤ و ٣٦٣ ، انظر أيضاً ما كتبه هورتن عن هذه الاقتراحات في

ج ١٣ ص ٩٤ و ٩٥ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٦٧ يقول اللورد كرومر أن العقو صدر عنه تحت الضغط البريطاني .

مصر الحديثة ج ٢ ص ١٧٩ .

إلى مصر (١) ، وكان قد تزوج مرة ثانية في بيروت بعد وفاة زوجته الأولى .

ومنذ أن غادر مصر ، قضى ستة أعوام في التنقل بين ربوع أوروبا ، وشاهد مدنها في عناية واهتمام ، ملك المدينة التي عرفها أولا في دراسته لمصنفاتها الحديثة ، والتي طالما تمنى لو عرفها بالذات ومن غير واسطة (٢) . وسافر أيضا إلى كثير من البلاد الاسلامية ، وكشف عن أسباب ضعف المسلمين ، وانطبع في نفسه صور أيدتها رحلاته فيما بعد (٣) وبهذا استفاد من هذا الغياب الذي أكره عليه ، وبخاصة في النواحي التي هيأت لزراعة أقوى نفوذا ، وأعظم سلطانا ، في ميدان الإصلاح الذي اختاره لنفسه .

يقول محمد رشيد رضا « كان المنفى نكبة وشرا على جميع الذين نفوا ، ماعدا الامام فانه كان عليه رحمة وبركة ، فأضاف إلى إتمام عمله وتربيته ، وكان سببا في إذاعة علمه في كثير من البلاد . » (٤)

وقد تبين أن أسفاره إلى أوروبا ، التي لم تكن بمشيئته واختياره أول الامر ، كانت عظيمة القيمة والفائدة ، فعاد السفر اليها المرة بعد الأخرى ، كلما شعر بأنه في حاجة إلى تجديد قواه . (٥)

كان يقول : « ما من مرة أذهب إلى أوروبا ، إلا ويتجدد عندي الأمل في تغيير حال المسلمين إلى خير منها » .

ومع أن هذه الآمال قد وهنت عند ما عاد إلى وطنه ، لكثرة مآلتي من المصاعب ، وما صادف من العقبات ، ومن إصرار الناس ، وممسكهم بما هم فيه ، وتهاونهم في الأخذ بغيره ، إلا أنه يقول :

(١) توافق سنة ١٣٠٦ هجرية انظر المنار ج ٨ ص ٤٦٥

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ — يقول : إن الانسان يرى في أكسفورد وكمبرج كيف تنهض الأمة الى أوج العظمة . وفي الوصف التي أرسله الى المنار ج ٧ و ٦ عن زيارته لبارمو وغيرها من جهات صقلية في طريقه من تونس والجزائر الى بيروت ينهز الفرصة ليكتب ملاحظاته على الإصلاحات الاجتماعية والأدبية والدينية اللازمة للبلاد الاسلامية والتي استلهمها مما شاهده ولاحظه تاريخ ( ج ٢ ص ٤٢١ و ٤٥٨ ) .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٦٥ .

(٤) خمس المصدر ص ٤١٦ .

(٥) خمس المصدر ص ٤٦٦ .

« ومع هذا فاني إذا عدت إلى أوروبا ، وبقيت فيها شهراً أو اثنين عادت إلى تلك الآمال ، ورأيت أنه من السهل الوصول إلى ما كنت أعدّه مستحيلاً » . (٢)

وهكذا كان الشيخ محمد عبده متأثراً بطائفة من المؤثرات القوية ، التي تجتمع خلال إقامته الطويلة خارج البلاد . عند ما عاد إلى وطنه ليستقبل دوره في خدمة دينه وبلاده .

---

(١) نفس المصدر ص ٤٦٦ .

## الفصل الرابع

### ترجمة محمد عبده

#### الدور الاخير

اجتماعى ومصلح : ١٨٨٨ - ١٩٠٥

لما عاد محمد عبده إلى وطنه لقي من المصريين الحفاوة والتكريم لأنه كان في نظرهم رجلا جاهد كثيرا ، وعانى كثيرا في سبيل المطالبة بحريتهم ، والسعى إلى رفعة المسلمين بوجه عام (١) ؛ وقد برهنه الثقة أعظم تبرير ، وتقلب في أعظم المناصب تبعة ، وأكثرها نفوذا ، وكان دائم النشاط فساهم في أعمال جليلة متنوعة .

في الحق ، إنه لم ينل دائما رضا الناس جميعا ، وقد حال دون ذلك ما كان يجاهد له من إصلاحات يحنى تحقيقها على مصالح كبيرة لبعض الأقوام . ومع هذا فإن خصومه أنفسهم ، لم يستطيعوا الشك في نزاهة أغراضه ، وطهارة مقاصده ، وحمية الدين ، وحماسه للوطن ، وكانت السنوات التي عاشها منذ عودته من منفاه ، إلى أن وافاه القدر ، أكثر أدوار حياته نشاطا ، وأحفلا بأجل مساعيه لمصر وللإسلام ، بالرغم من أن هذا العهد خلا من الحوادث البارزة التي كانت من مميزات الأدوار السابقة . (٢)

ولعل أصدق وصف لهذا الدور ، هو ما روى بعد وفاته من أنه « كان لا يتم في مصر عمل كبير ، إلا ويده فيه قبل كل يد ، وسعيه فيه قبل كل سعي » . (٣)

#### محمد في القضاء الاولى :

بعد أن شمله عفو الخديوى توفيق باشا ، عين قاضيا في المحاكم الأهلية الابتدائية . (٤) وكان يود لو عاد إلى التدريس في دار العلوم ، لأنه كان يحس أن التعليم ميدانه الصحيح الذى جربه ، وذاق لذة التوفيق فيه . ولكن الخديوى أبى ذلك ، خوفا من تأثير أفكاره السياسية في التلاميذ . (٥)

(١) هورتن ج ١٣ ص ٩٢ .

(٢) مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٦ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٠ و ٧٩ . ورد ما يقارب هنا في مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ .

(٤) هس الصدر ج ٣ ص ٢١ .

(٥) النار ج ٨ ص ٤٦٧ . أثر محمد عبده التدريس وإن كان يعلم أنه لا يرتقى فيه وأنه يرتقى

في القضاء الى أعلى درجة — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢

ولما وجد أنه لا يستطيع تحقيق هذه الأمنية ، قبل المنصب الذى عرض عليه ، فعين قاضيا في بنها ، ثم في الزقازيق ، ثم القاهرة (١) وبعد عامين أى في سنة ١٣٠٨ هجرية ، ١٨٩٠ م ، عين مستشاراً في محكمة الاستئناف بالقاهرة .

ولما جلس على منصة القضاء ، أخذ يتحرى الحق ، وإصابة العدل في القضايا ، وكان يسعى في حل المشاكل بالتوفيق بين الخصوم وإصلاح ما بينهم ، كلما وجد سيلا ، فإذا أعانه القانون على ذلك تمسك به ، وإلا صرف النظر عن حرفية القانون ، وأخذ يفسر القانون وروحه في أحكامه ، ولم يتقيد بمراعاة الأشكال والصور ، فأثار هذا عاصفة من النقد ممن كانوا يقللون في القانون ويتمسكون بنصوصه .

وكم من قضية خالف فيها القانون عددا ، مثل حكمه بالحبس على من تبين أنه شهد زورا . (٢) وكان يتوخى في أحكامه تربية الجمهور ، وإيقاظ ضميره ، وبخاصة فيما يتعلق بالفسق وشهادة الزور (٣) . وكانت براعته في تحقيق القضايا ، وفراسته في التمييز بين

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢١ و ١٢١ و ١٢٦ و ١٥٢ و ١٧٠ و ٢٤٢ و ٢٤٦ . شمس المصدر ج ٣ ص ٢١ و ١٢٦ و ١٦٢ و ١٧٠ . انظر مقدمة ميشيل وعبد الرزاق ص ٣٦ . وهورتن ج ١٣ ص ١٠١ فانه يذكر أنه عين قاضياً في سنة ١٨٩٢ معتمداً على رواية الاجيشان غازيت ( تاريخ ج ٣ ص ١٥٢ ) التي تقول إن المفوض عنه وتم تعيينه في ذلك العام . ولكن هذا التاريخ متأخر جداً لسودته إلى مصر حين صدر المفوض عنه وتم تعيينه ، وكذلك يذكر هورتن تاريخاً متأخراً لتعيينه مستشاراً في محكمة الاستئناف وهو سنة ١٨٩٦ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٦٨ و ٤٦٩ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ ، يسميه محمد رشيد رضا القاضي المجتهد لا يقلد أى الذى يصل إلى رأى مستقل بعد رجوعه إلى المصادر الأصلية التي يمكن أن يقوم عليها مثل هذا الرأى ولا يقنع باتباع ما قرره الأئمة السابقون والاجتهاد . في الفرية والدين وقته عند أهل السلف على كبار الأئمة في القرون الأولى ولهذا قلل باب الاجتهاد منذ القرن الثالث الهجري وكان محمد عبده وأتباعه يطالبون بحق الاجتهاد في عصرهم لكي يكون الاسلام وبخاصة نظامه القضائي ملائماً لحاجات العصر الحاضر ، ولما كان القانون المتبع في القضاء الأهلي ليس هو القانون الاسلامي في ثقافته وبساطته فإن محمد رشيد رضا لم يقصد على ما يظهر بقوله هذا إلا أن محمد عبده أبدى شس الاجتهاد في تطبيق القانون المتبع ، وهو يذكر أمثلة شديدة « لا تعتبر شرعية في الاسلام » كان محمد عبده مجتهداً فيها مستقل الرأى وكان رأيه في هذا هو أن القانون وضع لأجل العدل وليس العدل لأجل القانون .

« يلاحظ أن القانون لم يكن ينص على مناقبة شاهد الزور في ذلك الوقت وقد أقرت الحكومة عمل الامام وعدلت القانون بعد ذلك ليتبنى مع رأيه . انظر تاريخ ج ١ ص ٤٢٢ » للرب . (٣) يقال إنه في بعض البلاد التي تولى القضاء فيها كالفرازيق كاد ينتج في تطهيرها من الزور والفجور أثناء وجوده بها — المنار ج ٨ ص ٤٦٩ .

البرى، والمجرم، أشهر من نار على علم. (١)

اصطدماء في الأزهر:

وفي نفس الوقت كان ميله إلى إصلاح الأزهر يزداد قوة، وعهده بهذا الميل قديم، يرجع إلى أيام الطلب بعد أن حضر دروس جمال الدين.

ولما كان الأزهر منارة العلم في مصر وفي العالم الاسلامي أجمع، فقد كان يعتقد أنه إذا أصلح الأزهر، فقد أصلح حال المسلمين. (٢) وكان يتمنى لو أنه استطاع إصلاح الإدارة والتعليم فيه، ووسع في مناهجه حتى تشمل بعض العلوم الحديثة، وتقوى وجوه الشبه بينه وبين غيره من الجامعات الأوروبية. (٣) بل كان يود فوق ذلك لو أنه استطاع أن يجعل للإسلام طابعاً جديداً، وأن يصلحه في داخل حدود الأزهر نفسه، وهو مهبط العلوم الدينية، ومركزها القوى، ويؤمن بحق له أن يتوقع نشر هذه الإصلاحات في مصر، وفي العالم الاسلامي كله، لما للأزهر من القوة والصيت، فيصبح منارة وهدى للمسلمين كافة. (٤) وعلى أي حال كان عنده أن بقاء الأزهر على حاله في ذلك العصر محال، وكان يعتقد أنه إما أن يعمر، وإما أن يتم خرابه. (٥)

قلنا إن نفسه توجهت إلى إصلاح الأزهر منذ كان مجاوراً فيه، (٦) فلما عاد من منفاه استأنف جهاده في هذا السبيل، وسعى في إقناع الشيخ محمد الأنابى، شيخ الأزهر حينذاك، بادخال بعض العلوم الحديثة في مناهجه، (٧) وأدرك من المعارضة التي كان يلقاها، أن جهوده في إصلاح الأزهر لن تثمر، إلا إذا كان مؤيداً من أمير البلاد،

(١) ذكر تاريخ ج ٣ ص ٥٤ حادثة تمثل شهرته في القضاء.

(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦، المنار ج ٨ ص ٤٧٠.

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٢٧، المنار ج ٨ ص ٨٩٥. كان أمله في الإصلاح محموراً في الأزهر فكان طامحاً على توسيع دائرة العلوم والرفان فيه بإيجاد واثق من الاختصاصيين الذين يتقنون علماً واحداً يكونون فيه مرجعاً، وكان يود أن يبدأ بإيجاد طائفة للقضاء الشرعى وطائفة تستعد للخدمة إلى الاسلام وأخرى للخطابة ووعظ الموام.

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٤ و١٥٧ و٢٤٢ و٣٥٨.

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٧١.

(٦) نفس المصدر ص ٤٠٠ — ٤٧١.

(٧) نفس المصدر ص ٤٧١، اقترح قراءة مقدمة ابن خلدون.



ولكن الحديوى توفيق باشا ضن عليه بهذا التأييد . (١)

فلما توفى الحديوى توفيق باشا ، وخلفه ابنه عباس حلى الثانى ، تقدم إليه محمد عبده بـخطه لاصلاح الأزهر لينال عنده الحظوة ، (٢) ووفق إلى استصدار قانون تمهيدى فى ١٧ رجب سنة ١٣١٢ هجرية — ١٥ يناير سنة ١٨٩٥ م (٣) فألف مجلس لادارة الأزهر ، من أكابر شيوخه الذين يمثلون المذاهب الأربعة ، ومثل الحكومة فيه الشيخ محمد عبده ، وصديقه الشيخ عبد الكريم سلمان ، دون أن يكون لشيخ الأزهر أو لمجلس إدارته رأى فى انتخابهما . (٤)

وكان محمد عبده من بادية الأمر الروح المحركة لمجلس الادارة ، ومع أنه كان مؤيداً من الحديوى ، معززا إلى حد ما بسلطان الحكومة ، الا أنه أحب أن يجرى الاصلاح

- (١) تاريخ ج ٣ ص ١٦٦ . عارض العلماء فى ادخال العلوم الحديثة لأنها لا تنطبق على الاسلام كما فهموه — تاريخ ج ٣ ص ١٣٨ .  
(٢) المنار ج ٨ ص ٤٧٢ .  
(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٤٧٢ ، كان الشيخ الانبأى شيخ الأزهر فى ذلك الحين مريضاً ، وكثرت شكوى الشيوخ من ادارته ، ففى سنة ١٣١٢ — ١٨٩٤ ، وقبل تأليف مجلس الادارة بغير واحد من الشيوخ حسونة وكيلاً للأزهر بعد أن أخذ عليه العهد باقامة النظام والاتفاق مع الامام على الاصلاح . وفى سنة ١٣١٣ — ١٨٩٥ أقنع الشيخ الانبأى بالاستقالة ، فاستقال ، وولى الشيخ حسونة شيخاً للأزهر — المنار ج ٨ ص ٤٧٢ و٧٣ ، يقول انه اشتغل بالتدريس فى مدارس الحكومة وعرف شيئاً من نظامها ، وكان من المنتظر أن يساعد تعيينه على اصلاح التعليم فى الأزهر ، وعلى أى حال فقد عزل فى سنة ١٨٩٩ (فورلز مادة الأزهر فى دائرة المعارف الاسلامية) ثم خلفه الشيخ عبدالرحمن القطب وعاجلته المنية ، فاختر الحديوى الشيخ سليم البشرى ، ثم عزله دون اتفاق مع الحكومة ، وولى باتفاقها مكانه السيد على البيلأوى فى سنة ١٣٢٠ هـ (١٩٠٢ م) . ( المنار ج ٨ ص ٩٥٧ ) وفى مارس سنة ١٩٠٥ استقال الشيخ السيد البيلأوى . وخلفه الشيخ عبد الرحمن الفرييى .

وهناك خلاف بين رواية المنار ( ج ٨ ص ٧٦ — ٧٧ ) ورواية فورلز عن التغييرات التى تعاقبت على مشيخة الأزهر فقورلز يجمل مشيخة الشيخ سليم من سنة ١٨٩٩ الى سنة ١٩٠٥ ولا يشير بحرف الى مشيخة البيلأوى . على أن رواية المنار يؤيدها ما ورد فى تاريخ الأستاذ الامام ج ٣ ص ٢٧٨ من اشتراك الشيخ حسونة التواوى والسيد على البيلأوى فى تشييع جنازة الشيخ محمد عبده وغياب الشيخ الفرييى ، شيخ الأزهر لعهده ، لانحراف صحته .

وفى خطاب من الشيخ ابراهيم بك الهلباوى إلى عبد الكريم سلمان اشارة الى استقالة الشيخ على البيلأوى — انظر فى تاريخ ج ٣ ص ١٦٧ روايته عن المفايح الذين تصاقبوا على مشيخة الأزهر وخلاصتها فى ج ١ ص ٤٩٣ — ٤٩٤ . ولم يكن محمد عبده شيخاً للأزهر قط كما زعم جولدزير ص ٣٢١ .

في الأزهر باقتناع شيوخه ، فبدأ باستأنتهم بزيادة رواتبهم ، (١) فبينما كان الآقلون من الشيوخ يتناولون راتباً يبلغ ستمائة قرش في الشهر ، كان بعضهم لا يزيد راتبهم على ستة عشر قرشاً ، وكان الأكثرون لاراتب لهم وإنما يعيشون على ما يأخذونه من تلاميذهم أو يكسبونه من أعمالهم الأخرى . (٢) فسمى محمد عبده حتى عينت خزانة الدولة مبلغاً ألتي جنبه لمساعدة الأزهر ، يصرف بنظام معلوم ، لا يرى شيخ الأزهر وميله كما كان الحال في المبالغ السابقة ، مع الوعد بزيادة المبلغ إذا جاء بفائدة . فكان هذا حجة له على وجوب تحديد رواتب العلماء وفقاً لدرجاتهم ، حتى يعرف كل منهم مقدار ما يتناوله كل شهر بنظام من غير تزلف إلى شيخ الجامع ، أو تعرض لأهوائه .

ثم استصدر بعد هذا قانون كساوى التشريف ، وهي أردية تلبس في مناسبات معينة لتختص أصحابها بالتشريف ، وتميزهم عن غيرهم ، كما كان الحال في العصور الوسطى ، فصارت تعطى لمستحقها بمرعاة الأقدمية وغيرها من المؤهلات وكان الرأي فيها من قبل لشيخ الجامع ، يعطى من يشاء ويمنع من يشاء .

ثم وجه عنايته إلى الاهتمام بمساكن المجاورين ، فوجدها مزدحمة لا تتوفر فيها شرائط الصحة ، ووجد المجاورين يعيشون على جارية لاتكفيهم ، وهي تجرى عليهم وفقاً لعادة قديمة جداً ، فسعى إلى زيادتها ، وارتفعت من ٥٠٠٠ رغيف في اليوم إلى ١٥٠٠٠ ، ثم حصل على زيادة من ديوان الأوقاف أيده الخديوى في الحصول عليها ونظم الأوقاف الخيرية المحبوسة على الأزهر ، وكانت في حال سيئة فواد إبراهيم من ٤٠٠٠ جنيه سنوياً إلى ١٤٧٥٠ جنيه . (٣)

---

(١) انصار ج ٨ ص ٤٧٣ — ٤٧٥ أجل وصف إصلاحاته في الأزهر . ووردت بالتفصيل في تأين الشيخ أحمد أبى خطوة للأستاذ الامام — انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ وما بعدها . ونشر هورتن هذه التفصيلات في ج ١٥ ص ١٠٦ — ١١٣ . ووردت في دقة وإيجاز في مقدمة عبد الرازق وميشيل ص ٣٧ و ٣٨ ونشر النارسنة ١٩٠٥ تقريراً عن الإصلاحات بعنوان « أعمال مجلس إدارة الأزهر من سنة ١٣١٢ — ١٣٢٢ ، ١٨٩٥ — ١٩٠٥ . أى من بدء تأليفه إلى استقالة محمد عبده منه . انظر رأى فولرز في هذا التقرير في مادة الأزهر بدائرة المعارف الاسلامية . ونشر التاريخ ج ١ ص ٤٢٥ — ٦٠٠ وصفاً مطولاً جداً لموقف الأزهر في ذلك العهد ، والجهود التي بذلت لاصلاحه وما صادقت من مناوأة الرجعية والدساتين السياسية .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٥١ . تشمل هذه الأرقام لإيراد ورواتب المساجد المانحة بالأزهر ، كالجامع الأحمدى والنسوق ومعهدى دمياط والاسكندرية ويظهر أنها صحت على أساس ما كانت

ووضع مجلس الادارة نظاما لتوزيع الجرايات اليومية التي كانت مصدر ثروة لبعض الشيوخ والموظفين ، وسيدا دائما للتخاصم والمشاجرة .

أما أبناء العلماء الذين كانت تولي اليهم المرتبات المنحلة عن آباءهم بعد وفاتهم ، دون قيد أو شرط ، فقد جعل لهم القانون شرطا لاستيلائهم عليها ، أن يداوموا على طلب العلم ليخطفوا آباءهم في التدريس . (١)

ثم زاد في الأماكن المعدة لسكنى المجاورين ، وجدد الأثاث ، وحسن الشرائط الصحية ، وأوصل المياه إلى مساكنهم ليسهل عليهم أداء الفرائض . وأدخل الاضاءة بمصابيح الغاز بدلا من إنارة الزيت القليل الضوء ، وعين طبيب لمباشرة شئون الطلبة الصحية ، ثم أنشئت صيدلية داخل الأزهر لصرف الأدوية مجانا إلى المجاورين ، وأنشئ لهم مستشفى فيما بعد .

ووجه عنايته كذلك إلى الشؤون الادارية ، فأعدت مكاتب لادارة الأزهر في بناء قريب منه ، واستخدم عدد من الكتاب لمعاونة شيخ الجامع في القيام بالأعمال الادارية الجديدة ، وكان شيخ الأزهر قبل ذلك يدير الشؤون الادارية في بيته ، حيث يسمى لايه المدرسون والمجاورون ليرفعوا إليه أمرهم ، بينما كان الجانب الأكبر من الأعمال العادية يقوم بها كاتب واحد ، يستبد بالآخر فيها .

ثم أطال التفكير في نظام التدريس ، ولكي يتسنى له الحصول على موافقة أغلبية المدرسين على التعديلات التي يرى إدخالها على المنهج ، ألقت لجنة من نحو ثلاثين من أفاضل العلماء ، وعهد إليها لخص العلوم التي تدرس بالفعل ، والاشارة بما ترى إضافته إليها ، على أن ترفع اقتراحاتها إلى مجلس الادارة ، فبينت اللجنة علوم المقاصد ، وعلوم

---

عليه عند استقالة محمد عبده في سنة ١٩٠٥ . وتختلف رواية فولرز عن هذه الرواية بعض الاختلاف وذلك في المقال الذي أشرنا اليه آنفاً . هذا وقد جاء في التقرير الرسمي الذي نمر سنة ١٨٩٢ بعد تولية الحديوي عباس الثاني بوقت قصير أن عدد المدرسين كان ١٧٨ والمجاورين ٨٤٣٧ . وفي تقرير سنة ١٩٠١ - ١٩٠٢ كان عدد للمدرسين ٢٥١ والمجاورين ١٠٤٠٣ ، وهذه الأرقام التي كانت تتغير من عام إلى آخر كانت تشمل المعاهد الملحقة بالأزهر كما شملت أرقام الدخل والرواتب هذه المعاهد أيضا .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٤ . لما قطعت هذه المرتبات عن بعض أبناء العلماء الذين عجزوا عن طلب العلم رثى الشيخ عبده لفقهم وجمع لهم من أهل البر والخير صدقة واسعة دفع لهم جانباً كبيراً منها .

الوسائل<sup>(١)</sup> ، وأضافت إلى علوم الوسائل الحساب ، والجبر ، وتاريخ الاسلام ، والانشاء ، وممن اللغة ، وآدابها ، ومبادئ الهندسة ، وتقويم البلدان . وألزم طالب الامتحان للحصول على شهادة العالمية ، بأدائه في علوم المقاصد وبعض علوم الوسائل ، والحساب ، والجبر ، ثم حتم القانون أن يجنب الطلاب في السنين الأربع الأولى قراءة الحواشي والتقارير المطولة ، وأن يفرغوا لتحصيل جواهر العلوم الدينية بطريقة سهلة التناول ، وشرط عليهم التحلي بمحاسن الأخلاق الشرعية .

ثم وضع مجلس الادارة طائفة من القرارات التكميلية ، بعد أخذ رأى العلماء فيها ، منها ما تناول طرائق التعليم وسلوك المدرسين ، ومنها ما تعلق بسير الطالب وآدابه مع الأساتذة ، ومع إخوانه من الطلاب .

ثم حددت أوقات الأجازات الدراسية ، وقصر أجلها ، حتى زادت شهور العمل من أربعة إلى ثمانية ، وظهر أن القانون الجديد قد أدى إلى إقبال العلماء والطلاب على عملهم في جد ونشاط .

وكان متوسط عدد الذين يتقدمون إلى الامتحان ثلاثة في العام ، ولم يتجاوز عددهم الستة في أى عام من الأعوام ، فزاد بعد القانون الجديد إلى خمسة وتسعين نجمع نحو ثلثم .

وخشى بعض العلماء أن تحول العلوم الحديثة بين كثرة الطلاب وبين تحصيل العلوم القديمة المتداولة ، فمقد الشيخ محمد عبده امتحانا يظهر أن نسبة الناجحين من الطلاب الذين درسوا العلوم الحديثة والعلوم القديمة أكبر منها في أولئك الذين قصروا همهم على دراسة العلوم القديمة<sup>(٢)</sup> وحدها .

ثم تبين له أن مكتبة الأزهر كانت في أسوأ حال من الإهمال وسوء الانتفاع ، بل كانت في الواقع لا وجود لها . كانت كتبها موزعة مشتتة في الأروقة المختلفة ، وكان أكثرها في حال يرثى لها ، وتسرب كثير من كتبها القيمة إلى أيدي الغريبين ، ويعت نفائسها إلى باعة الكتب بالثلث البخس . فجئى بهذه الكتب من مخابئها محشوة في الفراير والمقاطف ، ووضعيت في المكتبة ، ثم رتب وصنفت ، ونظم ما بقى منها في الأروقة المهمة ، وعنى بها عناية تامة .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٤ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٦ .

ثم أنشئت أيضاً مكتبات في المعاهد التي ألحقت بالجامع الأزهر، كالجامع الاحمدى والدسوقي، ومعهدى دمياط والاسكندرية. وأصبحت تخضع لقانون الأزهر ونظامه، فالت نصيبها من الاصلاحات التي أدخلت على المعهد الرئيسى، وأمل محمد عبده أن يتخذ من الأزهر مركزاً لحركة إصلاحية، ونهضة عقلية في البلاد كلها.

ثم عاد إلى التدريس في الأزهر وألقى دروساً في التوحيد<sup>(١)</sup>، وتفسير القرآن، والبلاغة، والمنطق.

وينبغى أن نشير هنا إلى ما أبداه الشيخ محمد عبده من عظيم الاهتمام باحياء اللغة العربية، وأساليبها الفصحى.

وقد استعملها في دروسه، وخطبه، وأحاديثه في الأزهر وغيره، ولم يقتصر على هذا، بل سعى أيضاً لدى ديوان الأوقاف حتى قرر مبلغ مائة جنيه تصرف لأحد العلماء لتدريس أدب اللغة العربية الفصحى في الأزهر. (٢)

\*\*\*

لقد أسهنا في بيان الجهود التي بذلها الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر، لما كان يعلقه عليها من كبير الأهمية، ولأنها كانت معقد آماله في القيام باصلاح شامل للإسلام.

ولقد كانت الجهود التي أنفقاها خلال الأعوام العشرة الأخيرة من حياته، متجهة إلى تحقيق هذه الأغراض. على أن عما يؤسف له، أن مقدار ما وفق إليه من نجاح لم

---

(١) ان دروسه التي ألقاها في التوحيد هي نفس الدروس التي ألقاها في بيروت قبل ذلك بسنوات بعد أن هذبها بعض الشيء (وكان شقيقه حموده بك عبده قد كتبها) ثم طبعها. وأضاف الى هوامشها بعض التعليقات والزيادات والتصحيحات أثناء تدريسه في الأزهر وأدخل محمد رشيد رضا — الذي حضر هذه الدروس — تعليقات الامام في المتن نفسه (المنار ج ٨ ص ٤٩٤) ونشرت باسم رسالة التوحيد في سنة ١٣١٥ — ١٨٩٧. وعلق عليها محمد رشيد رضا، ابتداء من الطبعة الثانية وصدرت لخامس مرة في مصر سنة ١٣٤٦ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) بعد أن عني بتصحيحها وأضاف إليها تعليقات جديدة — انظر مقدمة الطبعة الخامسة. أما دروسه في التفسير فقد نشرت أولاً في المنار ثم في كتاب مستقل في سنة ١٩٠٤ وسنة ١٩٠٥ وسنة ١٩١١. انظر هورتن ج ١٣ ص ٩٩ — ١٠٠ ومقدمة عبد الرازق وميشيل بنون سيرة الشيخ محمد عبده ومؤلفاته.

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٩. بدأ هذا العالم بقرأة كتاب الكلل البدر [ وهو محمد بن يزيد الأزدي ٨٢٦ — ٨٩٨ انظر بروكلمان ج ١ ص ١٠٨ — ١٠٩ ].

يكن متناسباً مع عظمة أغراضه، ولا مع إخلاصه في مساعيه، وما بذل من جهد مشكور .  
في الحق إنه أدرك جزءاً من وطئه . وحقق الجانب المادى من غاياته ، أما  
النواحى الروحية ، وهى أجل خطراً ، فكل ما نستطيع أن نقوله فى شأنها هو  
أنه نجح فى وضع الأسس التى يمكن أن يقوم عليها البناء فى المستقبل . (١)

وليس لك أن تستنتج من هذا ، أن كل الأزهريين أو أكثرتهم كانوا يعارضون كل إصلاح ،  
فإن كثيراً من قادتهم كانوا يدركون ضرورته ، وعاونوا الامام عليه ، وشجعوه فى جهوده عند  
ما كان يحظى بتأييد الحديوى ، ولكنه لسوء الحظ تغير عليه (٢) واقتلب تأييده له إلى  
معارضة قوية للإصلاحات التى كان ينادى بها ، فرجحت كفة المحافظين . ولما يئس محمد عبده  
من إدراك النجاح ، استقال من مجلس الادارة فى ١٩ مارس سنة ١٩٠٥ (٣) واستقال معه  
صديقه الشيخ عبد الكريم سلمان ، وعضو آخر هو الشيخ السيد احمد الحنبلى (٤) وكان

---

(١) مشاهير المرق ج ١ ص ٢٨٦ يرى المنار ج ٨ ص ٤٧٥ أن الإصلاح الحقيقى يشتمل فى الدروس  
التى ألقاها الشيخ محمد عبده فى الأزهر واستفاد منها الكثيرون وأنها عمل الرجاء فى هذا المكان .  
(٢) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ . يروى أن كثرة المتعلمين من المصريين وبخاصة من درس منهم  
التعلم الحديث كانوا يقررون محمد عبده فى وجوب الإصلاح ولم يكن هو أول من أدرك الحاجة اليه .  
ولكنه كان أول من جرأ على المجاهرة بذلك — وهذا جوهر رأى المنار أيضاً . ( ج ٨ ص  
٢٣٥ — ٢٣٦ ) .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ١٦٥ .

(٤) المنار ج ١ ص ٧٦ — نرى هذه الاستغالات استقالة الشيخ على البيلوى شيخ الأزهر  
لعبده واستقال قبله ممثلو المذهبين الشافعى والمالكي ، وكانت استقالة محمد عبده بمحض إرادته ولم  
تعزله الحكومة ولم يكن لرجعيين يد فى هذا الأمر . ( انظر تاريخ ج ٣ ص ٧٩ هامش ) أما الشيخ  
حسنه النواوى فلم يكن معارضاً للإصلاح عند ما كان شيخاً للأزهر ولكنه كان يرجئه وينوف  
فيه لأنه كان يرى أن التغيرات ينبغي أن تكون تدريجية ( تاريخ ج ٣ ص ١٩٨ هامش ) ويظهر  
أن هذا كان رأى الجميع حتى أولئك الذين كانوا يعطفون على الإصلاح . ( تاريخ ج ٣ ص ١٦٦ )  
أما الشيخ سليم البصرى الذى عينه الحديوى والذى تم فى عهده مشيخته كثير من الإصلاحات الهامة  
لبرنامج التدريس فقد عارض قرارات مجلس الادارة وامتنع عن تنفيذها ( المنار ج ٨ ص ٤٧٤ ) وتاريخ  
ج ١ ص ٤٩٣ — ٤٩٤ ) ولم تقف معارضة الحديوى لمحمد عبده عند إصلاحاته فى الأزهر بل  
عارضه أيضاً فى إصلاح القضاء وديوان الأوقاف والسبب الذى يورده كتاب تاريخ الأستاذ الامام ( ج ١  
ص ٥٦٢ — ٥٦٦ ) لهذه المعارضة هو أن الحديوى كان يريد أن يتخذ من الأزهر أداة لتقوية  
نفوذه السياسى وأن يجعل من أموال الأوقاف وسيلة للوصول الى هذه الأغراض وكان محمد عبده  
يقف فى سبيل ذلك .

هذا آخر عهده بالأزهر لأنه توفي بعد شهر قليلة، وعاد الأزهر وقتاً ما إلى سيرته الأولى ونهجه المؤلف لا يرجعه من الأمر شيء. (١)

### محمد في الإفتاء :

في ٣ يونيو سنة ١٨٩٩ (٢) أسند الخديوى إلى الشيخ محمد عبده منصب الإفتاء في مصر بعد أن استقال منه الشيخ حسونه التواوى ، فكان بحكم منصبه هذا ، أكبر موظف له حق تفسير الشريعة للبلاد كلها ، وفتاواه نهائية لا ينقضها شيء .

وكان أكثر الذين سلفوه في منصب الإفتاء ، يظنون أن المفتى إنما يعين مستشاراً دينياً لمصالح الحكومة ، فلا يكتب ولا يفتى إلا في المسائل التي تحال عليه من تلك المصالح . وكل طلب يعرض له من الأفراد عن أى مسألة يطلب معرفة حكم الله فيها . يضرب به عرض الحائط . (٣)

(١) مقدمة الرسالة ص ٣٨ هامش ١ . تذكر إصلاحات أخرى وبخاصة ما يتعلق منها بتعديل مواد الدراسة وقد نفذت في سنة ١٩٠٧ — انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث في مصر لتعرف الجهود التي بذلت في سبيل الإصلاح وكيف قويت المعارضة إلى حد أن عدل عن إصلاحات في سنة ١٩٠٩ . ومنذ ذلك الحين تجددت المطالبة بالإصلاح من وقت إلى آخره . ويذكر محرر الإيجيبيان غازيت ( ٣ ديسمبر سنة ١٩٢٧ ) أن الأمر أعير مرة أخرى وأن الحكومة اعترفت بتأليف لجنة لتتلى برأيها فيه وذكر أن بعض مشروعات التجديد تتضمن أشياء لا تقل في خطورتها عن تغيير الأزهر نفسه وقد أورد « موريسون » التفيرات المقترحة في مقاله « الأزهر اليوم والغد » الذي نشره في « العالم الاسلامي الصادر في إبريل سنة ١٩٢٦ » ونفذت هذه التغيرات في ١٩٣٠ — انظر الهلال نوفمبر سنة ١٩٣٠ ص ٦٠ وما بعدها .

(٢) يوافق هذا التاريخ ستاً بقين من المحرم سنة ١٣١٧ انظر النار ج ٨ ص ٤٨٧ وتاريخ ج ١ ص ٦٠٢ . وقد خلف الشيخ حسونه الشيخ العباسي المهدي بعد وفاته سنة ١٨٩٧ بعد أن ناب عنه نحو عامين في مرضه الذي أودى به . وكان الشيخ العباسي شيخاً للأزهر من سنة ١٨٧٠ إلى سنة ١٨٨٧ ما عدا عهداً قصيراً من سنة ١٨٨٢ إلى ١٨٨٣ وكان فوق هذا مفتياً للديار المصرية من سنة ١٢٦٤ — ١٨٤٧ إلى تاريخ وفاته (سنة ١٨٨٧) ما عدا فترة قصيرة حل فيها مكانه الشيخ البنا — مشاهير ج ٢ ص ١٨٦ — ١٨٩ انظر ما كتبه ابنه الشيخ محمد عبد الحافظ الحنفي . وقد خلف الشيخ محمد عبده في منصب الإفتاء الشيخ عبد القادر الرافعي ولكنه توفي في اليوم الذي أعلن فيه تعيينه رسمياً — انظر النار ج ٨ ص ٧٠٩ — ٧٦٠ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٧٩ و ج ١ ص ٦٤٦ . يستثنى مفتى الديار المصرية في الحكم بالاعدام الذي تصدره محاكم الجنايات وفي مسائل الأحوال الشخصية التي تحيلها عليه وزارة الحفانية . وتصدر الفتوى الرسمية على مذهب أبي حنيفة أما الفتوى الأخرى فتلى مذهب المستفى تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ .

فلما أسند هذا المنصب إلى الشيخ محمد عبده ، خشي أن يكون اختصاصه ضيقاً محدوداً  
و ألا يتيح له كثيراً من الفرص للخدمة العامة ، بالرغم من علوه بأنه أسمى المناصب التي  
يتطاع إليها فقيه في الاسلام <sup>(١)</sup> ولكنه وفق في لباس وظيفته ثوباً جديداً من الرفعة  
والجلال ، دأبه في كل وظيفة أسندت إليه <sup>(٢)</sup> وفتح بابه لافادة الأفراد <sup>(٣)</sup> لجعل للمنصب  
شأناً وفوقاً لم يعرفه له من قبل ، وظل متقلداً منصب الافتاء إلى أن وافته المنية . <sup>(٤)</sup>

كانت الفتاوى العديدة التي أفتى بها ، تتناول الامور التي نشأت عن مخالطة المسلمين  
في مصر لغيرهم عن مخالفونهم في الجنس ، وبيانونهم في الدين ، وكانت تمس كذلك أحوال  
المدينة الحديثة ، ولا سيما ما نشأ عن الظروف التي جعلت المصريين يخضعون للقانون  
أكثر من خضوعهم للشرية .

وكانت فتاواه كلها تتميز بروح من الاستقلال والتحرر من أغلال التقليد ، وتزخر  
بالرغبة القوية في جعل الاسلام ملائماً لحاجات المدينة الحديثة ، ولكن ه الاستقلال  
في الرأي هاج عليه معارضة مرة من ظلوا يستمسكون بأهداب القديم .

وأشهر فتاواه اثنتان :

الأولى تحل للسلم ذبائح الكتائين .

والثانية تحل إيداع الأموال في صندوق التوفير ، وأخذ الفائدة عليها . <sup>(٥)</sup>

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٧ — تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٢٧٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٧٩ .

(٤) ورد هذا في مشاهير ج ١ ص ٢٨٢ وعبد الرازق وميشيل ص ٣٨ وجولدزير ص ٦٢١  
واقفت جميع مرآتي الصحف التي اشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب تاريخ الأستاذ الامام على ذلك  
من غير استثناء واسكن هودتي يقول إنه عزل من منصب الافتاء قبل وفاته بشهور قليلة ج ١٣ ص ١١٤  
واستند في هذا الى فقرة وردت في كتاب التاريخ ج ٣ ص ١٨٣ إذ يقول « غير أنه لم يمض عليه إلا  
ثلاثة شهور حتى عزل من منصبه بسعي العلماء المضادين له » وهذه الفقرة تتعلق بمجلس الادارة الذي  
استقال منه كما ذكرنا وليس بمنصب الافتاء .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٨٤ ، ١٦٧ ، ٢٧٩ — مقدمة الرسالة ص ٣٨ — هودن ج ١٤  
ص ٧٥ . وذكر كتاب التاريخ وكتاب مشاهير ج ١ ص ٢٨٧ فتوى ثالثة أحل فيها للمسلمين أن  
أن يلبسوا ملابس الكتائين أي ملابس الأوروبيين والأساس الذي بنى عليه هذه الفتاوى هو أن  
الفرقان لم يرد فيه منع صريح وبخاصة لمن هم مضطرون لمعايشة الأوروبيين تاريخ ج ١ ص ١٦٧ —  
تجد نصوص الفتاوى في تاريخ ج ١ ص ٦٤٦ وما بعدها .



وأذاعت فتاواه شهرته في الآفاق وأبعدت صيته في العالم الاسلامي، وجعلته زعيماً من زعماء عصره يشار إليه بالبنان ويقصده القاصي والداني من مشارق الأرض ومزاربها، لاستفتائه فيما يريدون. (١)

ولم تقتصر جهوده على إصدار الفتاوى بل كان من خير ما فعله تفتيشه للمحاكم الشرعية التي تحكم في الأحوال الشخصية حسب ما تقضي به الشريعة. وكان من اختصاص منصب الافتاء ما هياً له إشرافاً خاصاً على هذه المحاكم، وقد دفعه الاهتمام باصلاحها وبما ينبغي أن يكون لها من احترام إلى الالتفات إليها بنوع خاص، فعهدت إليه الحكومة بتفتيشها، وأطلقت يده في ذلك، (٢) فذهب إلى التفتيش في كل أرجاء القطر، وطاف الوجهين البحري والقبلي، ولم يدع محكمة مديرية أو مركز إلا شاهدها بنفسه، وبحث أعمالها بحثاً دقيقاً، وتعرف حال موظفيها (٣) وكان ما وصلت إليه المحاكم الشرعية من العجز، راجعاً في الغالب إلى النقص في كفاءة القضاة وغيرهم من الموظفين، وعجزهم عن سلوك الطريق القانوني الصحيح، وقلة رواتبهم، وسوء الأماكن المخصصة للمحاكم (٤) وعدم لياقتها، فكتب تقريراً وصف فيه تلك الحال السيئة، وبين طرق علاجها وما يراه لاصلاح تعليم القضاة، ورفعهم إلى نظارة الحفانية، فأحلته محل الاعتبار، واتخذت الاجراءات الكفيلة بتنفيذ ما تيسر منه، (٥) واهتم مجلس شورى القوانين في ذلك المهد أيضاً باصلاح المحاكم الشرعية فألفت الحكومة بناء على طلبه لجنتين برئاسة الشيخ محمد عبده، لإحداهما تأليف من نخبة من أفاضل العلماء، لجمع ما يلزم لعمل القضاة من الأحكام الشرعية، والثانية من أكابر العلماء وبعض ذوى الشأن، لتقترح مشروعا

(١) المنار ج ٨ ص ٤٨٧ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ١٥٦ هامش بجعل حجته في التفتيش أنه شيخ الحنفية وعضو في لجنة انتخاب القضاة فلا بد له من معرفة حال الموجودين منهم في الوظائف وأن يبرى لها من يخلفهم عند انفصالهم منها ( تاريخ ج ٣ ص ٢٦٢ ) .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٤٨ ، ٢٦٢ .

(٤) نفس المصدر ص ٢٤٨ .

(٥) المنار ج ٨ ص ٤٨٧ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٨ ، ٢٦٣ و ج ١ ص ٦٠٦ وما بعدها — مقدمة الرسالة ص ٣٦ — هورتى ج ١٤ ص ٧٤ و ٧٥ . نفس التقرير على أجزاء في المنار ج ٢ من أول الصفحات ٥٧٧ ، ٥٩٣ ، ٦٠٩ ، ٦٢٥ ، ٦٤٨ ، ٦٦٣ ونشرت مقدمته في ص ٧٥٩ — انظر نص التقرير في تاريخ ج ١ ص ٦٠٨ وما بعدها .

لإنشاء مدرسة القضاء الشرعي (١) وقدم الشيخ محمد عبده مشروعه إلى الحكومة قبل سفره إلى الاسكندرية بأيام قلائل ، حيث مرض بها المرض الذي توفي به . (٢)  
وبحكم وظيفة الافتاء ، كان الشيخ محمد عبده عضواً في المجلس الأعلى لإدارة الأوقاف ، فسعى في تأليف لجنة كان هو أحد أعضائها للبحث في إصلاح حال المساجد وشروط الخدمة فيها (٣) ، وكتب تقريراً ضمنه اقتراحات للإصلاح ، من أهم ما جاء به : أن يكون الأئمة ، والخطباء ، والمؤذنون .. إلخ ، من علماء الأزهر ، وأن يكلف الامام بأن يدرس في الجامع الذي يوظف فيه درساً لعامة الوافدين عليه والمصلين فيه ، وأن تحسن رواتب موظفي المساجد (٤) . وقدم هذا التقرير إلى المجلس غير أنه لم ينفذ إلا جزء منه بسبب تدخل الخديوي في الموضوع . (٥)

### عمله في مجلس شورى القوانين :

بعد أن أسند إلى محمد عبده منصب الافتاء ، عين في ٥ يونيه سنة ١٨٩٩ عضواً دائماً في مجلس شورى القوانين ، وحضر جلسته التي انعقدت في ٢٩ يونيه . (٦)  
وكانت مصر حينذاك ، حديثة العهد بالحكم النيابي ، وتبدو هذه الحقيقة في تحديد سلطة المجلس ، (فقد كان رأيه استشارياً فقط) وفي طرق قيامه بعمله ، تلك الطرق التي كانت وليدة المصادقة ، وفي ضعفه وعدم اطمئنان الحكومة إليه وسوء التفاهم الذي كان بينه وبينها ، وفقدان ثقها فيه ، وقلة تقديرها له . (٧)  
وقد أدى محمد عبده للمجلس خدمات جليلة ، وبرهن على أنه برلماني قادر ، وخطيب .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٣٨ ، ٢٦٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٤٨ ، ٢٦٤ — أنشئت مدرسة القضاء الشرعي بالفعل في سنة ١٩٠٧ انظر دائرة المعارف البريطانية مادة التعليم الحديث في مصر .

(٣) المنار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ ، ج ١ ص ٦٣٠ وما بعدها .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٦١ — لائحة للمساجد في المنار ج ٨ ص ٣٠٧ — ٣١٤ — تاريخ ج ١ ص ٦٣٣ وما بعدها — هورتن ج ١٤ ص ٧٦ .

(٥) المنار ج ٨ ص ٣٠٧ انظر تفاصيل ممارسة الخديوي للائحة والوسائل التي استخدمها في ذلك في التاريخ ج ١ ص ٥٥٨ وما بعدها .

(٦) المنار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ١ ص ٧١٩ وما بعدها ج ٣ ص ٢٤٧ .

(٧) المنار ج ٨ ص ٤٨٨ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ — ٢٤٨ ج ١ ص ٧٢١ وما بعدها — هورتن ج ١٣ ص ١٠٣ مقدمة الرسالة ص ٣٧ .

مفوه، وأثبت كفاءته في عضوية اللجان، كما أثبت أنه كان إدارياً مجرباً، ومستشاراً حصيف الرأي، واسع الخبرة في جميع الشؤون، فلم يلبث أن أصبح روح المجلس، مسموع الكلمة، يحترم الرأي، وكان رئيساً لأكثر اللجان الهامة التي كانت تفحص ما تخيله الحكومة إلى المجلس من الأعمال، ورأس كل لجنة عينها المجلس لتفاهم مع الحكومة على أمر من الأمور، فدخلت المجلس روح جديدة من حسن التفاهم والثقة المتبادلة بينه وبين الحكومة التي أصبحت تحفل برأيه، وزاد اعتباره في نظرها. وفي نظر البلاد كلها.

وقد خص الشيخ محمد عبده هذه الأعمال بالكثير من وقته، لأنه كان يعتقد أنه يعاون على إصلاح الحكومة النيابية، وذلك بالمساهمة في خلق تقاليد من الجد والاهتمام بالبحث في الأمور العامة، وترية الرأي العام، حتى إذا ارتقت هذه المللكة في هيئة المجلس، فإنها تنتقل منها إلى الهيئة التي تحلفها، وكان في الوقت نفسه يعمل على تربية الأمة في جملة، بتحميلها نصيباً من التفكير في شئونها. (١)

### محمد في الجمعية الخيرية الواسطية :

لما تقل محمد عبده في ربوع أوروبا، تأثرت نفسه بما رآه من المعاهد الخيرية في تلك البلاد، وبما شاهده من اهتمام الناس بالتعاون على فعل الخير، والتضافر في أداء الخدمة العامة، ووجد أنه أمام أحد الاتجاهات التي ينبغي أن يتخذو المسلمون فيها حذو الأمم المسيحية، فالإسلام يأمر بالاحسان الفردى، ويدعو إلى البر بالفقراء والمساكين ولكن حتى يومنا هذا، لم ينجح الجهد الاجتماعي المنظم لمساعدة الفقير وإعانة البائس. نجاحاً كبيراً في أى قطر من الأقطار الإسلامية (٢). فلكي يعود المسلمين الاجتماع للخير، والتعاون على البر والخدمة العامة، ولكي يشمر قلوب الأغنياء عاطفة الرحمة والاحسان إلى الفقراء، (٣) دعا الشيخ محمد عبده إلى تأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية في سنة ١٣١٠ هـ

(١) للشارح ٨ ص ٤٨٩ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٢ .

(٢) هذا معنى ما قرره محمد رشيد رضا في النصار ج ٨ ص ٤٩٠ فانه يقول إن المسلمين يوزم شيء للحياة الاجتماعية في هذا العصر هو أم شيء وعليه يتوقف كل شيء . . . . . وهو التعاون على الخدمة العامة والأعمال المشتركة وإنك لا تكاد ترى في قطر اسلامي جميات ولا شركات ناجحة يرجى خيها للأمة إلا ما بدأ به مسلمو الهند ومصر في ظل الحرية الإنجليزية. ولا يزال كثيره في مهد الطفولة .

(٣) للشارح — ج ٨ ص ٤٩١ .

(١٨٩٢م) ، وكان من أعضائها المؤسسين<sup>(١)</sup> وكان غرض الجمعية المباشر إغاثة العاجزين من المسلمين عن الكسب بالمال ، وإنشاء المدارس لتعليم أبناء الفقراء الذين لم يكن في مقدورهم تحمل نفقات التعليم ، فتضافر الشيخ محمد عبده مع غيره من المؤسسين ، وبذل جهداً عظيماً في دعوة الأغنياء والوجهاء إلى تأييد الجمعية ومدها بالمال ، وفي تنظيمها وتوجيه جهودها ، والدفاع عنها ، وهي في طور الطفولة ، عند ما نسب إليها أنها تضمر مقاصد سياسية وراء أعمالها الظاهرة .

وفي سنة ١٣١٨ - ١٩٠٠ انتخب رئيساً للجمعية ، فزاد اجتهاده في خدمتها<sup>(٢)</sup> وظل في رياستها إلى أن عاجلته المنية .<sup>(٣)</sup>

### محمد في جمعية أمية الكتب العربية :

أشرنا من قبل إلى الجهود التي بذلها محمد عبده ، لما كان محرراً أول للوقائع المصرية ، وأيام اتصاله بالأزهر ، لحياء اللغة العربية ، والتهوؤ بها إلى المستوى الذي بلغته عند ما كانت الثقافة العربية في أوج مجدها . ولم يكن هذا تطرفاً منه في الحماس للعلم ، بل كان يرى أن اللغة العربية هي أساس الدين ،<sup>(٤)</sup> وأن حياة المسلمين بدون حياة لغتهم من المحال .<sup>(٥)</sup> فإصلاح اللغة إذن لا بد منه ، لأنها وسيلة لإصلاح الدين .

وفي كلمته التي ألقاها في تونس على ملاء عظيم من العلماء والفضلاء ، يقول :

« إن إصلاح لساننا هو الوسيلة المفردة لإصلاح عقائدنا ، وجهل المسلمين بلسانهم هو الذي صدمهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم ، وأقوال أسلافهم ؛ ففي اللغة العربية الفصحى من ذخائر العلم ، وكنوز الأدب ، ما لا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل ملكة اللسان .<sup>(٦)</sup> »

على أنه كان يرى أن إحياء اللغة العربية ، بمثل الكتب التي كانت تدرس في

(١) ناس المصدر ص ٤٩٠ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٣ وج ١ ص ٧٢٦ وما بعدها .

(٢) انظر نتائج جهوده في النار ج ٨ ص ٤٩١ وتاريخ ج ٣ ص ٢٤٤ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢٤٣ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٢٥٩ .

(٥) النار ج ٨ ص ٤٩١ .

(٦) تفسير سورة العصر وكتاب عام في الترية والتعليم ص ٩١ الطبعة الثانية مطبعة للنار مصر

الأزهر محال<sup>(١)</sup>، وأن لابد للإصلاح من إحياء نسب الأئمة وكبار العلماء « أيام كان العلم حياً في الأمة ». فأسس في سنة ١٩٠٠ جمعية تحت رآسته سميت « جمعية إحياء العلوم العربية »<sup>(٢)</sup>، وقامت بطبع كتابين قيمين بعد أن حصل الشيخ عبده على نسخ خطية لها من الخارج،<sup>(٣)</sup> ثم طبعت بمعونة الشيخ محمد الشنقيطي كتاباً في اللغة في سبعة عشر مجلداً،<sup>(٤)</sup> وشرع في طبع كتاب الموطأ للإمام مالك، بعد أن جاء بنسخ خطية له من تونس، وفاس، وغيرهما من البلاد.<sup>(٥)</sup>

ووالى بتشجيعه أولئك الذين كانوا يساهمون في إحياء النهضة الأدبية التي كان يعمل لها، سواء أكانت مساهمتهم بالتأليف، أم بالنقل من اللغات الأجنبية.<sup>(٦)</sup>

### وفاءه عن الإسلام:

حذا محمد عبده حذو جمال الدين، ونهج نهجه في الدفاع عن الاسلام، ورد هجمات الطاعنين عليه كلما اقتضى الحال ذلك، أو لاحت الفرصة له.

وله في هذا مواقف مشهودة. أشهرها اثنان: أولهما رده على المسيو جبرائيل هانوتو، وزير الخارجية الفرنسية. والثاني: رده على فرح أنطون، محرر مجلة الجامعة، وكان رده على هذين الخصمين قوياً مفجاً، أذاع شهرته في العالم الاسلامي وجعله أقدّر المحدثين في الدفاع عن الاسلام.

كانت جريدة الجورنال دي پارى قد نشرت في أوائل سنة ١٩٠٠، مقالا للمسيو

(١) النار ج ٨ ص ٤٩١.

(٢) النار ج ٨ ص ٤٩١ — تاريخ ج ٣ ص ٢٤٧ و ج ١ ص ٧٥٣ وما بعدها.

(٣) هذان الكتابان هما أسرار البلاغة ودلائل الاعجاز لمبدد الفاهر الجرجاني (المتوفى سنة

١٠٧٨ م). انظر بروكلمان ج ١ ص ٢٨٧ — ٢٨٨ هامص ٥٤٤.

(٤) هو كتاب المخصص لابن سيده الفوقى الأندلسي (١٠٠٧ — ١٠٦٦) انظر بروكلمان

ج ١ ص ٣٠٩.

(٥) النار ج ٨ ص ٤٩١. اسم كتاب المدونة انظر هورتن ج ١٣ ص ١١٣. وانظر أيضاً

كتاب محمد عبده إلى مولاي عبد العزيز سلطان المغرب الأقصى وإلى مولاي إدريس بن عبدالمهدي فاضل القضاة والمدرس بجامع القرويين بفاس وهما يتعلقان بطلب المخطوط. تاريخ ج ٢ ص ٥٤٥ و ٥٤٦.

(٦) تنسب جريدة الوطن الفضل إلى الشيخ محمد عبده في أن عرب حافظ إبراهيم الشاعر المشهور كتاب البؤساء. وقد أهدها للمرب إلى محمد عبده « موئل البائس ومرجع البائس » تاريخ ج ٢ ص ٥٥٣ — انظر خطاب للمرب إلى الشيخ عبده ورده عليه — انظر أيضاً رسائل الامام إلى النقلة والمؤلفين ص ٥٥١ — ٥٥٤.

هانوتو بعنوان « وجهها لوجه مع الإسلام والمسألة الإسلامية » . ونقل المؤيد هذا المقال . (١)

وكان الغرض الأول الذي رعى إليه المسيو هانوتو من مقاله هذا : هو أن يحرك الحكومة الفرنسية ، والشعب الفرنسى ، إلى التحقق من وجود اختلافات بين وجهة نظر الشعوب الإسلامية فى المستعمرات الفرنسية ، ووجهة النظر المسيحية ، ولكى يحث حكومته على « تحرير متن سياسى وجيز » يتضمن أصول ومبادئ علاقاتهم مع العالم الإسلامى . (٢) بعد إطالة البحث وإمعان النظر فيه . وأراد أن يؤكد وجود الفروق بين الدينين ، أو بعبارة أخرى بين المدينتين : المسيحية والإسلامية ، وإحداهما آرية الأصل والأخرى سامية النسب . فناقش هانوتو رأى كل منهما فى مسألتين أساسيتين فى الدين ، وهما : ذات الله ، والقضاء والقدر أو اختيار العبد فى أفعاله . فاعتقاد المسيحيين فى الثلاث أو بعبارة أخرى فى الآلهة الإنسان ، واتصاله بالآلهة الرب بروح القدس ، جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان ، ويحولونه حق القرى من الذات الإلهية ، بينما العقيدة الإسلامية فى التوحيد وفى تنزيه الله عن البشرية ، وتقديسه إلى حد تنقطع النسبة فيه بينه وبين الإنسان ، اتجهت إلى جعل الإنسان فى حضيض الضعف ، ودرك الوهن .

وكذلك العقيدة المسيحية القائلة بحرية الإنسان واختياره ، دفعته إلى ميدان الجلال والعمل ، وألقت به فى غمرات التنافس الحىوى ، فى حين أن المسلمين ، جعلهم اعتقادهم فى القضاء والقدر ، يخضعون خضوعاً أعمى إلى ناموس لا يعرف التحول والتبدل .

ماكاد محمد عبده يقرأ هذا المقال فى جريدة المؤيد حتى أرسل إليها فى الحال رده عليه . واستهل مقاله بنقد علم المسيو هانوتو بالتاريخ ، ثم قرر أن الحضارة التى وصل إليها الأوروبيون ، لم تصل إليهم إلا مع المهاجرين الأولين الذين رحلوا إليها من البلاد الشرقية الآرية ، وأن اليونان الذين ساهم المسيو هانوتو معلنى أوروبا ، اقتبسوا مدينتهم من مخالطة الأمم السامية . وبينما كانت أوروبا لا تعرف مدينة غير التسافك فى الدماء وإشهار الحرب ، جاء الإسلام إليها حاملاً معه علوم أهل فارس والمصريين والرومان واليونان ، بعد أن نظف جميع ذلك ونقاء من الأدراخ والأوساخ التى تراكت عليه بأيدى الرؤساء

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٨٢ . مقال المسيو هانوتو ص ٣٨٢ — ٣٩٥ ورد محمد عبده عليه ص ٣٩٥ — ٤١١ . انظر التفاصيل فى تاريخ ج ١ ص ٧٨٩ وما يستلزمها .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٣ .

### في الأسم الغريبة . (١)

ثم قرر الشيخ عبده أن الأسم يأخذ بعضها عن بعض في المدنية متى مست الحاجة ، وقد أخذ الغرب الآرى عن الشرق السامى ، أكثر مما يأخذه الآن الشرق المضمحل عن الغرب المستقل . (٢) فلم يبق من معنى للبدنية يريد المسو هانوتو ، إلا الدين .

وهنا يقرر محمد عبده أن دين التوحيد ليس ديناً سامياً بل هو دين عبراني فقط عرف به ابراهيم عليه السلام وبنوه ، أما بقية الساميين من عرب ، وفينيقيين ، وآراميين وغيرهم فقد كانوا وثنيين . (٣)

أما الكلام في القدر فلم يختص بملة من الملل ، فقد عظم الخلاف بين المسيحيين أنفسهم في القول بالقدرة والاختيار ، واستشهد الشيخ عبده بمذهب التوميين أتباع القديس توما والنومينيكيين وهم جبرية ، بينما أشياع لويولا «الجزويت» قدرية اختيارية . وليس القول بالجبر مذهباً سامياً الأصل ، كما يقول المسو هانوتو ، بل لم تنبت أصوله ، وتنشعب فروعه إلا بين الآريين . (٤) وقد عاب القرآن على أهل الجبر رأيهم وأنكر عليهم قولهم : « لو شاء الله ما أشركنا ولا آباءنا ولا حرمنا من شيء » بقوله : « كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تبعون إلا الظن وإن أتم إلا تخرصون » . وأثبت الكسب والاختيار في نحو أربع وستين آية ، وجاء النبي والصحابة في صدر الاسلام في علمهم وقولهم بما يؤيد ذلك ، فقد كانوا مثلاً في الدأب والسعى إلى نشر الاسلام ، حتى كان من آثارهم في هذا السبيل ما يتألم منه اليوم هانوتو وأمثاله .

ثم يقول : « ولكن لا أنكر أن الزمان ابتلى المسلمين بمن فسد من المتصوفة . . . . . ففسا الكسل بين المسلمين . . . . . وهذا الضرب من المتصوفة أيضاً من حسنات الآريين فانه جاءنا من الفرس والهنود » . (٥)

ثم ناقش محمد عبده النقطة الثانية ، وهي العقيدة الخاصة بوحداية الله وتنزيهه ، ووازن بالمقارنات التاريخية بين فكرة الله عند الشعوب الافريقية الساذجة وعُهد

(١) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٧ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٩٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٠٩ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٠٣ .

البوذيين والبراهمة ، وبين نظرية فلاسفة اليونان وكهنة قدماء المصريين ، وقرر أنهم اتفوا وهم في ذرى مدنيتهم إلى التوحيد ، وأنه أسمى ما يصل إليه العقل الانساني بينا المسيحيون يصرحون بأن عقيدة التثليث لا مجال للعقل فيها (١) . وقد اثبت دعاة المسيحية بين الولاثنين يدعونهم إلى الآله الواحد ، وكان التنزيه قوام دعوتهم إلى أيام الامبراطور قسطنطين ، ولم تظهر آثار التشبيه فيهم إلا بعد قرون ، وامتد الغلو في التشبيه ، فاستشرى الفساد في الأهم النصرانية حتى ظهر الإصلاح . (٢)

لما ظهر مقال الشيخ محمد عبده انبرت الأهرام للدفاع عن المسيو هانوتو زاعمة أنه حصل تحريف في ترجمة مقاله ، ثم اطلع المسيو جبرائيل هانوتو على ما كتب في الأهرام الفرنسية ، فكتب مقالا آخر في جريدة الجورنال بعنوان : « الاسلام أيضا » ، وترجمته جريدة المؤيد في عددها الصادر في ٢١ مايو سنة ١٩٠٠ وبين فيه هانوتو أنه لم يقصد التهم على الاسلام أو الطعن فيه ، وأنه ينظر إليه بعين الاحترام والاعتدال والمسالمة والتوفيق . (٣)

ثم حدث بعد ذلك أن سافر صاحب الأهرام إلى باريس ، فتحدث إلى المسيو هانوتو في الموضوع ، ونشر الحديث في جريدته الصادرة في ١٦ يولييه سنة ١٩٠٠ (٤) ونفى هانوتو في حديثه هذا أنه قصد الطعن في الاسلام ، وقرر أنه لا يستطيع مع هذا أن يقول ، بأن الشرق سائر على منهاج حكومات أوروبا في العدالة والحرية والمدنية ، وأنه لا يعتقد أن الجمع بين السلطة الدينية والسلطة المدنية في الاسلام فيه ضمان لمستقبل الشرق السياسي ، وأن أوروبا تعلمت كيف تفصل بين السلطين لخيرها .

وأجاب محمد عبده على هذا الحديث في ثلاث مقالات نشرها المؤيد (٥) ودعا المسلمين إلى الاعتبار بما جاء في كلام المسيو هانوتو الذي أرشدهم إلى وجوه ضعفهم حتى يجعلوا

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٠٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠٧ .

(٣) نفس المصدر ص ٤١١ . انظر المقال ص ٤٥٢ — ٤٥٨ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٥٨ — ٤٦٧ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٦٧ — ٤٨٤ ظهرت المقالة الأولى في عدد المؤيد الصادر في ٢٥ يولييه سنة ١٩٠٠ . انظر أيضاً الاسلام والرد على منتقديه مطبعة توفيق الأديسة القاهرة ١٣٤٣ هـ . ١٩٢٤ — ١٩٢٥ م ص ٦٢ هامش فقد اشتمل على سلسلة مقالات هانوتو وأحاديثه ورددها عبده عليها وعلى أربع مقالات أخرى لحمد عبده نقلت عن رسالة التوحيد ومقال لجمال الدين من كتابه الرد على



أنفسهم لاثنتين لمنافسة أوروبا ، وبين أغراض الجامعة الإسلامية التي أشار إليها المسيو هانوتو فأظهر أنها أغراض دينية لا سياسية ، فهي محاولة لدعوة المسلمين إلى إصلاح شئونهم بالوسيلة الوحيدة التي يرجى نجاحها ، وهي إصلاح الدين ، واعترف صراحة بضعف المسلمين وعيوبهم التي يرجو إصلاحها بهذه الحركة ، وقرر أن الأمراء السابقين لو اعتبروا أنفسهم أمراء الدين ، لما استطاعوا المجاهرة بمخالفته بارتكاب المظالم ، والمغالاة في وضع المخارم ، والمبالغة في التبذير الذي جر الويل على بلاد المسلمين ، وأعدما أعز شيء لديها وهو الاستقلال (١).

أما مقاله الثاني في الدفاع عن الاسلام فقد كان رداً على مقال كتبه المحرر المسيحي لمجلة الجامعة العثمانية ، عن ابن رشد الفيلسوف المسلم الأندلسي المشهور ، وعرض فيه للموازنة بين تسامح النصرانية والاسلام نحو العلم والفلسفة ، وقرر أن المسيحية كانت أوسع صدرًا للعلماء والفلاسفة ، وأقل اضطهاداً لهم ، وأن هذا يرجع إلى أن الجمع بين السلطتين الدينية والمدنية في الاسلام جعل التسامح أصعب في الاسلام منه في النصرانية ودل على رحابة صدر المسيحية بانتصار العلم بالفعل على الاضطهاد المسيحي في أوروبا ، ولذلك بما غرسه وأثمر المدينة الحديثة ، ولكنه لم يتمكن من التغلب على اضطهاد الاسلام له إلى وقتنا هذا ، ثم ذهب المقال إلى أن علماء المسلمين يتكرونها تأثير العلل الثانوية ، ولإلى أن ابن رشيد كان في الواقع زنديقا . (٢)

وقد تناول رد الشيخ عبده الكلام على المسائل الأربعة التي اشتمل عليها مقال فرح أنطون ، أما الأولى فهي التي تقول : إن المسلمين أفسحوا صدورهم لفلاسفتهم دون غيرهم من أهل الأديان الأخرى .

وقد أثبت في رده سعة صدر المسلمين مع أهل الأديان الأخرى ، والجنسيات

---

الدهريين ومقال لمحمد بك فريد وجدى نقل عن كتابه المدينة والاسلام وسلسلة من المقالات التي ظهرت في الزيد في يناير سنة ١٩٠٠ خاصة بالمؤتمر الاسلامي لتطعيم التي عقد في كسكتا بالهند في ٢٧ ديسمبر سنة ١٨٩٩ .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٧٩ .

(٢) الاسلام والنصرانية مع العلم والمدينة — مطبعة المنار ، القاهرة ، الطبعة الثالثة ١٣٤١ هـ .  
١٩٢١ م ص ٤٤ ، من المقدمة و ص ٧ و ٨ و ٩ التي لخص فيها عمده تغط البحث — وقد ظهر رده أولاً في مجلة المنار ونشر تحت العنوان السابق .

المختلفة، بما ذكره من أسماء المؤرخين والفلاسفة غير المسلمين الذين عاشوا في كنف الاسلام.

ودهب فرح أنطون في النقطة الثانية إلى أن الفرق الاسلامية حارب بعضها البعض من أجل معتقداتهم الدينية، وقد أنكر الامام ذلك ونفاه.

أما النقطة الثالثة، فهي التي تقول بأن طبيعة الاسلام تقضى على تسامحه أزاء العلم، بينما المسيحية تظاهره وتشجعه. وكان هذا القول في نظر الامام أمم ما ورد في المقال، فأفاض في مناقشته، وأسهب في الرد عليه وتناول الاصول التي تبين طبيعة المسيحية وقارنها واحداً فواحداً، بمبادئ الاسلام، وبين ما بينهما من فروق، وأظهر غايات كل منهما ونزعاته.

أما النقطة الرابعة التي ذهبت إلى أن الاوربيين يحنون ثمار المدنية الحديثة بفضل ما في النصرانية من تسامح، فقد أجاب عليها مبينا كيف أن المسيحية لم تكف باضطهاد علمائها لحسب، بل اضطهدت أيضاً العلماء من سائر الملل الأخرى، وأظهر كيف خدم الاسلام العلم والمدنية، وكيف ظلل الأمراء المسلمون بحمايتهم العلماء ممن يشاركونهم في الدين أو يخالفونهم فيه، ثم أسهب في مناقشة الاسباب التي أدت إلى جمود المسلمين في العصر الحاضر، وما أفضى إليه من تأخر أحوالهم، وختم دفاعه بالرد على مسألة أثارها الكاتب، فتكلم على فلسفة ابن رشد، وعلى رأيه في المادة، والوجود، ورأى المتكلمين فيهما.

### مساريع لم تنم:

كانت استقالة محمد عبده من مجلس إدارة الأزهر سبباً في فشل الكثير من خططه، فقد نزل على رأى الشيخ على البلاوى، شيخ الأزهر لهده، فألقى دروساً في التاريخ الاسلامي، واعتزم أن يصنف فيه كتاباً مدرسياً على أحدث الطرق (١)، فلما انقطعت صلته بالأزهر، صرف فكره عن هذا الأمر.

هذا إلى أنه لما ألغى نفسه غير قادر على صد تيار المعارضة في الأزهر، أيقن بأن آماله في أن يجعل من الأزهر، مركزاً لتعليم رجال يصلحون الاسلام ويحيونه، لم يكتب لها التوفيق، ففكر عند ذاك في إنشاء معهد جديد لهذا الغرض، ينظمه حسب ما يترأى

له وأوقف سرى من الباشاوات قطعة من الأرض لبناء المعهد، وأخذ في إعداد الخطط اللازمة، لأنشائه ولكن تعطل المعهد لموته . (١)

وقد عاجلته المنية قبل أن يتم تفسيره للقرآن (٢). وكان قد فكر أيضا في تأليف شركة تنشئ جريدة عربية يومية في القاهرة ، تكون نموذجا للصحافة على أن يدقق في اختيار محرريها وكتابها ، وعلى أن يكون جل عنايتها بالاصلاح العام ، ورواية الاخبار الصادقة الصحيحة ، وأن يكون اهتمامها بالشئون السياسية ضيقا محدودا ، وقد تقدم المشروع كثيرا ولكنه مات بموت الامام . (٣)

وكان أيضا ينوي السياحة في بلاد الهند والفرس وروسيا ، ليختبر حال المسلمين في المشرق ، كما اختبرها في المغرب ، فيعرف ما يصلح لجميع شعوب المسلمين من القرية والعمل ، وما يصلح الآن لبعضها دون البعض . (٤)

#### مرضه ووفاته :

مرض الشيخ عبده مرضه الأخير في منزل صديقه محمد بك راسم ، برمل الاسكندرية ليلة سفره إلى أوروبا (٥) وكان مرضه طويلا ، ولكنه كان يبدو بسيطا إلى أسبوع قبل وفاته . (٦) وكان قد أصيب به من قبل في شكل خطير أثناء رحلته إلى السودان قبل الحوادث التي جرت في الأزهر وأفضت إلى استقالته (٧)، وكان يعزم السفر إلى أوروبا للعلاج ثم يتوجه إلى مراكش (٨) ولكن سرعان ما ظهر استحالة السفر ، وبعد مرض أيام قليلة نزل به قضاء الله في الساعة الخامسة من مساء الثلاثاء ١١ يولييه سنة ١٩٠٥ ، الموافق ٨ جمادى الأولى سنة ١٣٢٣ . (٩)

---

(١) أوقف الأرض المذكورة أحمد باشا المشاوي النار ج ٨ ص ٨٩٥ وألغا المنعقدة بعد ذلك محمد رشيد رضا انظر فيما بعد الكلام على مدرسة الدعوة والارشاد .

(٢) وصل في تفسير القرآن الى سورة ٤ آية ١٢٥ — النار ج ١٨ سنة ١٩٢٧ ص ٦٥٤ انظر الكلام على تفسير المنار فيما بعد .

(٣) النار ج ٨ ص ٨٩٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٩٦ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٩ و ٧٨ .

(٦) نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٩ ، ١٥١ — أصيب بمرطبان في السكلى .

(٧) أى في الشتاء السابق — تاريخ ج ٣ ص ١٧٩ هامش .

(٨) نفس المصدر ص ١٥١ .

(٩) نفس المصدر ص ٩ ، ٦٠ ، ١٥١ — النار ج ٨ ص ٣٧٨ — لاحظت بعض الصحف

وفي صباح اليوم التالي ، شيعت جنازته في احتفال مهيب إلى محطة السكة الحديدية حيث نقل جثمانه إلى القاهرة في قطار خاص أعدته الحكومة ، ووقف في طريقه على كثير من المدن الكبيرة ليتمكن المعزون الذين ازدحمت بهم أرصفة المحطات من إبداء شعورهم نحو الفقيد الراحل . (١)

وكانت جنازته في القاهرة أكثر هبة وجلالا منها في الاسكندرية ، سار فيها كبار الموظفين والممثلون السياسيون ، وفرق من الجيش وفرسان البوليس ، وأفاضل العلماء والرؤساء الروحيون ، وكثير من السراة والوجهاء وطلاب الأزهر ، وأناس كثيرون من جميع الطبقات والملل . ونقل جثمانه إلى الجامع الأزهر (٢) حيث صلى عليه ، ولم تلق المراثي فوق جثمانه في الأزهر ، كما كانت العادة عند وفاة كبار العلماء ، تلك العادة التي أبطلها الشيخ محمد عبده نفسه ، (٣) ثم سارت الجنازة بعد أداء الصلاة من المسجد إلى القرافة (٤) فووري التراب ، ودعا حسن باشا عاصم الناس إلى الانصراف دون أن يترك لهم مجالا للاقاء المراثي (٥) ، ثم أقيمت حفلة التأسين في يوم الأربعاء حسب العادة ، وازدحم الناس وتكاثروا في المقبرة في ذلك اليوم ، وتكلم ستة من الخطباء اختيروا من بين أصدقاء الفقيد الذين يعرفون مقاصده ومراميه ، فعددوا مناقبه ، وتكلموا على نواحي مختلفة من حياته وأعماله . (٦)

### صفاته وآثاره :

لما توفي الشيخ محمد عبده خفت الأقلام التي كانت تقسو في نقده ، وتلاشت الهجمات

( كالأهرام — تاريخ ج ٣ ص ١٤ ) أن روتر نبي في نفس اليوم السر ولم ميور المحجة في تاريخ الاسلام والكتور سدي سمث الأمريكي صديق الشيخ محمد عبده .

(١) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ .

(٢) نفس المصدر ص ٤٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠ ، ١٧١ . لاحظت الصحف أن جنازته كانت خالية من البدع التي كان يحاربها فلم يكن فيها أحد من القراء ولا من حملة المباخر والمصاحف ومما يذكر لهذه المناسبة أنه لما شيعت جنازة أم الشيخ محمد عبده منع كل هذه العطايا في جنازتها — نفس المصدر ١٧١ هامس .

(٤) فرافة الجياورين نفس المصدر ص ٤٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٤٠ ، ١٧١ .

(٦) اختير هؤلاء من الخطباء مقدماً لكثرة عدد الذين أرادوا رثاء الامام وتأيينه ، أما الذين أبوا التقييد فمهم حسن باشا عاصم ، وحسن باشا عبد الرازق ، والشيخ أحمد أبو خطوة وقاسم بك أمين ، ثم شاعران هما حافظ ابراهيم وحفي ناصف وقد أبناه شعراً — تاريخ ج ٣ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

العنفية والبدائس الخفية التي كانت توجه إلى شخصه وإلى أعماله (١) والتي استفحل أمرها في العامين الأخيرين من حياته، (٢) وقضى عليها شعور البلاد كلها بعظم الخسارة التي منيت بها وهي بها الإسلام بوفاته (٣) ففسى الخلاف في الرأي، والاختلاف في الدين، واشترك المسلمون واليهود والنصارى، في تبجيل الرجل الذي عرفوا الآن أنه وطني عظيم وخطيب مفوه، وزعيم شجاع، ومصلح بعيد النظر. (٤)

لا شك في أن محمد عبده كان يمتاز بكثير من صفات الزعامة، فقد روى أنه كان ربعة قوى البنية، معتدل الجسم، غزير اللحية، حاد البصر، جهورى الصوت. (٥)  
وكان سريع الانفعال والتأثر، خطيباً، ذرب اللسان، إذا خطب أحم، بارعا في الارتجال، مستمسكا بالعربية الفصحى في الكتابة والخطاب، فصيح اللسان ببلغ العبارة قوى الذاكرة إلى حد غير عادى، راجح العقل، شديد الذكاء.  
وكان موفور النشاط، لا يكل من العمل المتواصل، وأظهر من المقدرة العملية، والكفاية الادارية الشيء الكثير في مختلف الميادين.

أما علمه، فقد رفعه إلى مقام الصدارة بين علماء المسلمين في عصره، وأذاع شهرته في العالم الاسلامى، فقد أقتن جميع العلوم الاسلامية كالفلسفة والتوحيد، وتفسير القرآن، والفقه والحديث، وأقتن الآداب العربية اتقاناً بلغ حد الكمال، وكان له الفضل في تكيف أسلوبه الأدبي الذى استخدمه بطريقة عملية في التعليم، وفي نشر الكتب الأدبية القيمة.

وكان كبير العناية بالتاريخ الاسلامى فلم يكتف بدرس تاريخ ابن خلدون والتعليق عليه، بل جعل مقدمته لرسالة التوحيد وصفا تاريخيا لتطور الاسلام أظهر فيها في جلاء

(١) انظر جولدزهر من ٣٢٣.

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٨٤.

(٣) نفس المصدر ص ١٠.

(٤) نفس المصدر ص ٦٠.

(٥) انظر وصفه والكلام على مميزاته وأخلاقه وأعماله في مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ وما بعدها والمنار ج ٨ ص ٥٣٩ وما بعدها و ص ٩٠١ وتاريخ ج ٣ ص ٤٥ — تأييد جريدة المقطم ونفس المصدر ص ٩٦ وما بعدها تأييد جريدة الضياء العربية التي كان يصدرها العالم السورى الشيخ ابراهيم اليازجى صديق محمد عبده و ص ٢٦٤ وما بعدها تأييد قاسم بك أمين و ص ١٩١ وما بعدها تأييد الفتظف فيها أم قيل في ذلك، أما بقية المصحف فكان اهتمامها الأكبر بالكلام على حياته وأعماله.

ووضح صدق أحكامه التاريخية ، بما لم يعهد قبله في علماء الاسلام . (١)

على أن ما كتبه في الفلسفة يدل ، كما قال الأستاذ هورتن ، على أنه لم يكن ابن سينا بل لم يكن من الفلاسفة الموهوبين ، (٢) ومع هذا ينبغي أن نسلّم بما قرره هورتن عند ما قال إن محاولة الشيخ عبده إقصاء الفلسفة الاسلامية التقليدية ، وإحلال فلسفة جديدة عليها ، وسعيه في سلك علم التوحيد في قالب أكثر تشبهاً مع طرائق التفكير الحديث ، كل أولئك جعله يؤدي كل ما كان ينتظر منه في مثل هذه الظروف التي لم تكن مناسبة تمام المناسبة . (٣)

وكان الشيخ عبده ملماً أيضاً بمصنفات العلماء الغربيين ، قرأ ترجمتها العربية ، ولما جاوز الأربعين تعلم اللغة الفرنسية لكي يقرأ مثل هذه المصنفات في لغتها الأصلية ، وثابر على هذه القراءة فيما بعد .

وكان يعني على وجه خاص بما كتبه العلماء في الاجتماع والأخلاق ، والتاريخ والفلسفة وفن التربية ، والتعليم (٤) ، وأعجب أيما إعجاب بهربرت سبنسر الفيلسوف ، الانجليزي ، فزاره (٥) في انجلترا وترجم إلى العربية كتابه في التربية عن النص الفرنسي ، لكي يستفيد من آرائه في وضع خططه لإصلاح المدارس المصرية . (٦)

وحله إعجابه بتولستوى ، على أن يكتب إلى ذلك الروسي العظيم خطاباً عند ما حرّمته الكنيسة الروسية . (٧)

وفي سفره الأخير إلى أوروبا تعلم الخط المسند ، لما بين الدولة الحيرية وتاريخ العرب

(١) رسالة التوحيد الطبعة الخامسة ١٣٤٦ ١٩٢٩ ١٩٢٧ — ٢٥ ، ٥٠ وقد ضمن هذه الرسالة فصلاً ختامياً في انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ وسبب ذلك ص ٢٠١ وما بعدها .

(٢) هورتن ج ١٤ ص ٨٣ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٣ .

(٤) المنار ج ٨ ص ٣٩٤ .

(٥) مع أن سبنسر كان في ذلك الوقت كبير السن ممنهنا عن مقابلة الناس فقد أقصه المستر ولفرد بلنت بمقابلة محمد عبده الذي ذهب إلى انجلترا لهذه الغاية — تاريخ ج ٣ ص ١٨٢ .

(٦) تاريخ ج ٣ ص ١٠٣ ، ١٣٨ ، ١٨٢ — ربما كان المقصود بهذه الإشارة ما كتبه لانتاع أول الأمر في مصر بضرورة الاهتمام بالتعليم الديني ، انظر تاريخ ج ٢ ص ٣٦٤ — ٣٨١ وقد كتب هذه الاتراحات بعد عودته من سوريا .

(٧) تاريخ ج ٢ ص ٥٤٧ ، انظر نفس الخطاب وانظر أيضاً خطابين منه إلى قسيس انجليزي خطب في لندن مثنيًا على الاسلام — نفس المصدر ص ٥١٣ وما بعدها .

## والاسلام من صلات (١).

وقد أثرت شخصيته العظيمة في كل من عرفه ، كان مبيب الطلمة ، وقور المجلس ، مترفعاً عن المداينة والتملق للكبراء حتى اتهم بالكبر ولكنه كان في الواقع لطيفاً متواضعاً ، كما كان يبدو من تأدبه وخطابه إلى أصدقائه وتلاميذه . وكان متسامحاً يعفو عن عاده . ويصفح عن أساء إليه ، ولكن لم يكن من اليسير أن تقهره على شيء . كان ينجب عليه حسن الظن بأصدقائه حتى أنه كان يخطئ في تقدير صدق طوبتهم ، وكان سخاوته على الفقراء والمحتاجين مضرب المثل فهو أبو البؤساء ، وبيته في عين شمس كان يزدحم دائماً بالعفاة وأصحاب الحاجات . (٢)

وكان شديد الرأفة بالفقراء من طلاب الأزهر ، وللكثير منهم في دفتره الخصوصي مرتبات شهرية (٣) وكان صادقا ، صريحاً في إبداء رأيه ، يحاول الانصاف في أحكامه ما أمكن (٤) ولا يقدم على عمل إلا بعد الروية والتدبر ، والبصيرة والتثبت ، ولكنه إذا وصل إلى قرار ما ثبت عليه ولم يعدل عنه . (٥)

كان استقلاله في الرأي والعمل أمراً مشهوراً ، ولكنه مع هذا كان يستشير الآخرين ويستعين بهم . على أن الصفة التي أكبرها معاصروه فيه ، والتي كانت من أهم صفات عظمتهم هي شجاعته الأدبية ، وقد قالت إحدى الصحف العربية في رثائه : « إن الفقيه كان في بلاد الشرق ، بلاد الرهبة والخوف والاستبداد ، رجلاً جرى الفؤاد حر الضمير ، بجاهر برأيه وثبت عليه ، ولا يخشى بأس متسلط ، ولا يهاب صولة كبير ، وقد جر عليه ثباته على رأيه ، وجروته ، وقلة خوفه ورهبته ، أهوالاً كثيرة ، ومصاعب ومحن عديدة . (٦)

وكان إخلاصه للإسلام أهم باعث حفزه للعمل ، وملك قياد نفسه . وكان مقتنعاً

(١) النوار ج ٨ ص ٢٩٤ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٩٨ ، ٦٠ .

(٣) نفس المصدر ص ٢٦١ .

(٤) لا يفي هذا القول ببيان شدة عنايته بتصحيح آرائه — انظر ما روى عن تفسيره للقرآن ،

النار ج ٨ ص ٥٤٨ .

(٥) النوار ج ٨ ص ٥٣٦ — قرأ بعض المصنفات الأوروبية في تربية الأرادة — نفس

المصدر ص ٢٩٤ .

(٦) تاريخ ج ٣ ص ٤٦ . تأييد المقطع انظر أيضاً تأييد المتكطف ص ١٠٣ ومشاهير

ج ١ ص ٢٨٦ .

اقتناعاً قوياً بأن الاسلام لا يمكن ان يلائم مطالب العصر الحاضر إلا إذا أصلحت طريقته إصلاحاً شاملاً ، إصلاحاً يقضى في الواقع إلى نشأة إسلام جديد ، وإن كان هذا الإصلاح في رأيه . هو رجوع بالاسلام إلى صورته الأولى . وكان حماسه في هذا الأمر لاحد له ، حتى روى عنه أنه قال : « إني لا أخشى شيئاً سوى الموت لأنه يقطع على خط السير » . (١)

كان الكثير من أصحابه يشيرون عليه بأن يجتنب أسباب العناء ، ويترك المناصب التي كان يتولاها ويستخدمها في تحقيق الإصلاح العام ، وأن يعود إلى منصبه في الاستئناف براتب أعظم من راتبه وعمل أخف من عمله ، فبعيش كغيره مطمئناً خالي البال ، ولكنه لم يستمع لنصح أصحابه ، وقال صديق من أصدقائه : « إنه كما عرفته كان من المستحيل عليه أن يعيش عيشة أخرى . » (٢)

وكان اهتمامه بتأخر أحوال الأقطار الاسلامية سبباً في أنه كان يقضى الليل ساهراً يفكر في وسائل إصلاحها . (٣) ومع اهتمامه بالدين وبالشعوب الاسلامية على وجه عام ، كان قلبه مفعماً بحب وطنه ، وكان هذا ملحوظاً على وجه خاص في بلد إسلامي كصر ، يحل فيه الولاء للاسلام محل الاخلاص للوطن . (٤)

وكان في جميع جهوده يحدهو الأمل القوي في التوفيق وحسن المآل ، وكان يغالب بهذا الأمل ما يصادفه من فشل ومتاعب . يقول قاسم أمين : « كان له أمل لا يزعزعه شيء في إصلاح أمته ، وكان عنده اعتقاد متين في أن البذرة الطيبة متى ألقيت في أرض بلادنا الخصبة نبتت وأزهرت وأثمرت ، كما نبتت وأزهرت وأثمرت بذور الفساد فيها ، لذا كان يلقي بملء يديه ما جمعه في حياته من الأفكار الصالحة ، والعواطف الشريفة ، والتعاليم المفيدة » . (٥)

وجد محمد عبده أن المصريين ينقسمون في موقفهم من الإصلاحات التي كان يسعى في تحقيقها إلى طائفتين :

(١) تاريخ ج ٣ ص ٣٧ ، ٦١ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٦٦ تأييد قاسم بك أمين .

(٣) انوار ج ٨ ص ٥٥٠ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٨ — خطاب قاسم بك أمين — انظر رأي اللورد كرومر الذي يقول :

« في الحق انه كان خيالياً حلالاً بعض الشيء ، ولكنه كان وطنياً صادقا » — مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨٠ .

(٥) تاريخ ج ٣ ص ٢٨٦ خطاب قاسم بك أمين .



فالمحافظون وكان يمثلهم الأزهريون وأنصارهم ، كانوا يعارضون أى تغيير معارضة قوية ثابتة ، لأنهم كانوا ينظرون إلى ما وصل إليهم من ذلك الماضى المجيد ، فظرة التقديس فينبغى ألا يمسه التغيير والتبديل .

وطائفة أخرى هي طائفة الأحرار أو حزب المجددين ، وقوامهم على الأغلب أولئك الذين تعلبوا على الأساليب الحديثة ، وهؤلاء كانوا لا يطبقون تقديس القديم الذى يقيد حرية الفكر ، ويجعل التقدم محالا . (١)

أما محمد عبده فكان (٢) همزة الوصل بين القديم والحديث ، وكان فى رأس كل من الفريقين ، فقد كان علماً يهتدى بنور عليه فريق المحافظين الذين كانوا يعدونه نصير الاسلام والمدافع عنه وإن كانت نزعتة إلى التجديد لا ترضهم .

وكان المجددون يرون فيه الزعيم الذى يرجى من مبادئه وتعاليمه انبثاق الفجر لعهد جديد .

وعلى أى حال لم يكن جميع الذين عارضوه ، ممن انتمسوا إلى طائفة المحافظين عن صدق وإخلاص . كان من بينهم أصحاب المراكز المهمة الذين رأوا فى جهوده أو فى مبادئه ما يهدد مراكزهم ، أو يسبب لهم شيئاً من المتاعب (٣) . وبعضهم كانوا يستفيدون بشكل من الأشكال من بقاء الحالة الراهنه ، والبعض الآخر من ذوى الأغراض الذين كانوا لا يستطيعون الوصول إلى أغراضهم إذا انضموا إلى حزبه (٤) .

أما الذين كانوا يؤملون فى نظم البلاد الاسلاميه فى وحدة سياسية يحكمها أمير مسلم ، فقد كانوا يخافون من انتشار المدنية الحديثة بين الناس ، وازدياد الصلات مع الشعوب غير الاسلاميه ، لأن ذلك يعرض خططهم الطامعة للخطر (٥) . أما الجانب الأكبر ممن عارض آراءه وكثيراً من أعماله فكان من المحافظين — عن علم أو عن جهل — وكانوا يرون أن السبيل الشرعى لوضع الأمور فى نصابها هو الاعتماد على رواية السلف فى الدين .

(١) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٤٥ ، ٧٣ ، ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٣) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٤) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ .

(٥) مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

كانوا يقولون « ما هذا الشيخ الذى يتكلم الفرنساوية ، ويسبح فى بلاد الافرنج ،  
ويترجم مؤلفاتهم ، وينقل عن فلاسفتهم ، ويباحث علماءهم ، ويفتى بما لم يقل به أحد من  
المتقدمين ، ويشترك فى الجمعيات الخيرية ويجمع المال للفقراء والمكسوبيين ؟ » (١)  
وكانت هذه الأقوال وغيرها من الاتهامات الصريحة التى وجهت إلى عقيدته قد  
غررت بالعامه ، وسمعت أفكارهم ، وهم لا يفهمون أغراضه الحقيقية التى كان يسعى إليها  
فشوا كعادتهم وراء زعمائهم حتى اعتقدوا أن الرجل كان كافراً ، أو أنه كان يميل  
إلى الكفر . (٢)

ومن ناحية أخرى نجد أن المجددين الذين نهجوا نهج الامام ورضوا زعامته ، كان  
بينهم من يرى أن وسائله فى التجديد لا تبلغ الكمال المنشود . وهؤلاء هم الذين كانوا  
يقولون باصطناع عادات الأوروبيين جملة ، والاختد بمدنيتهم ومحاكتهم فى أحوال معيشتهم ،  
وأولئك هم المتعلون على الطراز الأوروبي الذين تقدم فى أيامه الأولى لأن آراءهم فيما  
ينبغى لانهاض الأمة كانت سطحية . (٣)

وهذا وقف محمد عبده وأنصاره إلى حد ما موقفاً وسطاً . يقول اللورد كرومر : « لقد  
أسرفوا فى رميهم بالكفر حتى عجزوا عن اكتساب المحافظين . ولم يكن فيما اصطنعوه من  
المدنية الأوروبية ما يكفى لاكتساب أولئك الذين كانوا يقلدون الأوروبيين . فلم يكونوا  
إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء » (٤)

غير أن قوة النزوع إلى التقدم والاصلاح كانت عظيمة حقاً . وكان انتشارها أوسع  
ما يدل عليه عدد الذين جاهاروا بمناصرة الشيخ عبده والانضواء تحت لوائه (٥) حتى فى

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٦٨ خطاب قاسم بك أمين .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ٧٦ ، ١٥٤ — مشاهير ج ١ ص ٢٨٦ .

(٣) انظر ج ٤٦ فيما سبق .

(٤) مصر الحديثة ج ٢ ص ١٨١ .

(٥) هورتن ج ١٤ ص ٧٧ . يقول : « إنه لا كان خطباء حفلة التأيين يمثلون الطبقة المتعلمة  
والزعامه فى نواحيها المختلفة وكانوا فى خطبهم يحذون حذوه فقد دلوا بذلك على نجاح جهوده الإصلاحية .  
وفى الذكرى السابعة عشرة لوفاته فى ١١ يولييه سنة ١٩٢٢ أقيم جماعة من أنصاره ومريديه حفلة  
بالجامعة المصرية لاجتماع ذكره وبسط الكلام فى سيرته وأعماله — يقول النصار ان الحضور كانوا زهاء  
ألف وثلاثمائة وذكر أحمد لطفي السيد مدير الجامعة المصرية فى الخطاب الذى ألقاه أن أكثر الذين حضروا  
الحفلة هم تلاميذ محمد عبده أو تلاميذ تلاميذه — انظر النصار ج ٢٣ ص ٥١٣ وما بعدها — تاريخ  
ج ١ ص ١٠٥٣ وما بعدها .

الأزهر كما رأينا كان هناك عدد كبير من يسلمون بضرورة الإصلاح ويوافقون على الجهود التي كان يبذلها في هذا السبيل . وكان في خارج الأزهر عدد من الذين يضمرون العطف على أغراضه أكبر جداً من هم في داخله . ولكن الخوف من الجهر بالرأى ، والتردد ، والقعود عن معارضة جهوده معارضة فعالة داخل الأزهر ، كان له أثره خارج الأزهر أيضاً فأفضى إلى إخفات صوت مناصريه وشل جهودهم على أنهم أكثر عدداً ، بينما كان المعارضون لا يفترون نشاط ولا يخفون لهم صوت .

ولعل أكبر ما صادف الإمام في سبيل الإصلاح من عوائق ، هو ضعف أنصاره وتردد المعاطفين عليه ، مع إقدام خصومه وثباتهم على معارضته . (١)

ولم يكن صيته ونفوذه قاصرين على مصر وحدها ، فقد كتب إليه المسلمون من سائر البلاد الإسلامية ، وقد اجتذبهم بحماسة لوطنه وحميته لدينه ، يستفتونه في شئون دينهم وشرعهم أو يلتمسون الاستفادة من علمه . (٢)

وكتب في هذه الأمور أفاضل العلماء وأمرأء المسلمين ، وأصحاب المناصب السامية في البلاد الإسلامية ، من الهند إلى مراکش . (٣)

أما ما كان اسمه يدل عليه في الشرق كله ، فيبدو في منع السلطان للصحف في سوريا وغيرها من أجزاء الإمبراطورية العثمانية من ذكر خبر وفاته أو تأيينه ، أو الكلام على سيرته . وكانت قبل ذلك ممنوعة من ذكر اسمه ، لأن مجرد ذكر اسمه يستلزم تذكر الإصلاح . (٤)

ويبدو المدى الذي بلغت إليه شهرته ، من رسائل العزاء التي أرسلت إلى أقاربه وبعض أنصاره عند وفاته ، من سوريا والهند ، والبحرين وسنغافورة وجاوه والفرس ،

( ١ ) تاريخ ج ٣ ص ٢٦٩ خطبات قاسم بك أمين .

( ٢ ) مشاهير ج ١ ص ٢٨٣ — للنار ج ٨ ص ٤٨٧ .

( ٣ ) بين رسائله ورسالة إلى عالم في حيدر آباد بالهند تاريخ ج ٢ ص ٥١٩ وأخرى إلى مولاي عبد الحفيظ سلطان مراکش ص ٥٤٥ وغيرها إلى بعض كبار الموظفين الأتراك في الأستانة وغيرها ص ٥٣٢ ، و ٥٣٣ وإلى الشيخ إبراهيم البازجي المالم السوري ببيروت ص ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، وإلى غيره من العلماء السوريين بحلب ودمشق وغيرها ص ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٨ ، و ٥٤٩ وإلى مولاي ادريس بن مولاي عبد الهادي المالم والقاضي في فاس بمراكش ص ٥٤٦ — ٥٤٧ — انظر أيضاً رسائله الإصلاحية إلى أعضاء جمعية العروة الوثقى في الأقطار المختلفة ص ٤٨٨ — ٥١٣ .

( ٤ ) تاريخ ج ٣ ص ١٥٠ هامش .

والروسيا ونونس والجزائر، وهي البلاد التي تكون العالم الاسلامي. (١)  
أضف إلى ذلك ما ذكرته الجرائد والمجلات التي ترجمت له، وابنته، وتكلمت على  
سيرته وأعماله، ولم يكن ذلك قصراً على صحف البلاد التي ذكرناها، بل إن الصحف العربية  
في سان باولو بالبرازيل، وفي نيويورك، كتبت عنه أيضاً، وقرنت اسمه واسم جمال  
الدين، بأسماء مدحت باشا، وفؤاد باشا، أبطال الحرية في تركيا. (٢)

وقام العلم الأوروبي بواجب التكريم للراحل بالرسالة التي بعث بها الاستاذ براون  
العالم الانجليزي، ومؤرخ جمال الدين، الذي يتحسر لموت الشيخ محمد عبده ويقول: « في  
مدة عمرى رأيت كثيراً من البلاد والعباد، وما رأيت مثل الفقيه المرحوم قط لا في  
الشرق، ولا في الغرب. والله كان وحيداً في العلم، وحيداً في التقوى والورع، وحيداً  
في البصيرة والاطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها، وحيداً في جميل الصبر، وخلوص  
النية، وحيداً في البلاغة والفصاحة، عالماً عاملاً، محسناً ورعاً، مجاهداً في سبيل الله،  
محبا للعلم، ملجأ للفقراء والمساكين. » (٣)

ويظهر من ازدياد ما ينقل من مصنفاته إلى اللغات الأخرى، أن نفوذه ما زال قوياً  
في بلاد الشرق خارج مصر. فقد روى محمد رشيد رضا صاحب المنار أن تلك الرسالة  
القيمة التي صنفها الشيخ محمد عبده في التوحيد وسماها رسالة التوحيد، والتي تتضمن جملة  
التعاليم التي كان ينادي بها ويدعو إليها، نقلت إلى اللغة الأوردية، وأصبحت من الكتب  
المدرسية في جامعة عليجرا وغيرها من جامعات الهند. (٤) ويروي الدكتور أحمد محي  
الدين في تاريخه عن تطور التجديد في تركيا، أن م. عاكف، نقل أجزاء من مصنفات  
محمد عبده إلى اللغة التركية، ويرى إمكان وجود الصلات القرينية بين تعاليم محمد عبده،  
وآراء مصلحي الترك المحدثين، وكذلك بينها، وبين آراء وطبقة الأتراك، وإن كانت  
الصلة بينه وبين هؤلاء على نحو أقل. (٥)

(١) تاريخ ج ٣ ص ٢٨٥ — ٢٩٨ — هورتن ج ١٤ ص ٧٦ .

(٢) تاريخ ج ٣ ص ١٥٠ — جريدتنا الأفكار والمناظر بالبرازيل وجريدة مرآة الغرب في  
نيويورك — محررو هذه الصحف سوريون مسيحيون نوا قفده الى جميع الناطقين بالضاد من  
مسيحيين ومسلمين .

(٣) نفس المصدر ص ٢٩٨ — ٢٩٩ .

(٤) انظر مقعده الرسالة ص ك .

(٥) انظر الاتجاه الثقافي عند الأتراك المحدثين، تأليف أحمد محي الدين الدكتور في الفلسفة طبعة  
ليبز ج ١٩٢١ ص ٦٤ .

ويرى المؤلف نفسه أيضاً أن صاحب المنار صنف كتاباً في توحيد المذاهب ، نقله إلى التركية أحمد حدى (١)

ويقرر الدكتور هـ . كريم وهو عالم هولندي درس عن قرب أحوال الاسلام في جزر الهند الشرقية الهولندية (٢) أن تعاليم محمد عبده آخذة في الانتشار في مالايو وقد كتب يقول : « أما محمد عبده فإن نفوذه أخذ يتغلغل في جزائر الهند الشرقية الهولندية ، وقد نقل تفسيره إلى اللغة الملاوية وطبع في أجزاء يمكن الحصول عليها . وتسعى المحمدية (٣) في نشر تعاليمه في « يوجي أكارتا » من غير ذكر لاسمه في أغلب الأحوال أما التقدم الذي يهجون فيه نهج الغرب ، فأهم عناصره هنا نشر التعليم والعناية بالشئون الصحية والارشاد بواسطة دعاة من الشباب يتبعون في كل شيء أساليب الهيئات التبشيرية ويهجون نهجهم . وإلى جانب المحمدية تكثر حركة الارشاد في باتافيا وبين العرب . وهي حركة إصلاحية يقودها الشيخ أحمد السوركاتي من أهل باتافيا ، وهو رجل قادر ، ونكاد لانجد حركات تستحق الذكر يقوم بها أهل السنة أو من يعارضهم . وهناك حركات كثيرة أقل شأنًا ولكنها لم تنظم مبادئ ، وكثيراً ما تثار المعارضة ضد المصلحين . وكثرة الناس من أهل السنة المتعنتين ، وهم تحت سلطان رجال الدين وهم محافظون شديدو النفسك بالقديم :

وهناك أيضاً حركة أخرى مستقلة هي حركة الحاج سالم ، وهو رجل موهوب

( ١ ) اسم الكتاب بالتركية مذهبين تلتقي واسلامية ييرناقطاجه جمبعي — يعرض الكتاب كذلك لمحاربة الخرافات والتقليد ويدعو الى الاجتهاد والى الوحدة السياسية في الاسلام وتوحيد الفريضة . . . . . وهذه الآراء هي آراء مفوضة الشيخ محمد عبده .

( ٢ ) الدكتور كريم دكتور في الفلسفة من جامعة ليند سنة ١٩٢١ وكان مندوب جمعية الانجيل الهولندية في جزائر الهند الشرقية سنوات عديدة — واني لأقدم اليه جزيل الفكر على وصفه المليد القيم وأشكر كذلك الدكتور ا : هـ . بروسر ( دكتور في الفلسفة من جامعة شيكاغو سنة ١٩٢٠ ) وهو مقيم في تينج بتيجي ديلي ، سومطره ، جزائر الهند الشرقية فقد كان له الفضل في حصولي على الوصف المذكور .

( ٣ ) المحمدية هي إحدى الجماعات الاسلامية التي غرضها الإصلاح الديني وإصلاح التعليم بين مسلمي مالايو — انظر دائرة المعارف الاسلامية مادة شركة اسلام للأستاذ برج ، أما الارشاد فهي حركة شبيهة بها .

ولكنه كثير الشذوذ، يسعى إلى استغلال شركة إسلام<sup>(١)</sup> ومؤتمرات إسلام هندية في توجيه عقول الناس وجهة الجامعة الإسلامية. أما أهل السنة الذين يجاهدونهم، ولا سيما العرب منهم، فهم يستشيطنون غضباً على المجددين ويسعونهم وهابيين<sup>(٢)</sup>.

يظهر من هذا أن محمد عبده كان أحد الشخصيات التي هيمنت على مجرى التفكير في القرن الماضي، فقد طبع عصره بطابعه ككاتب وعالم ووطني ورجل من رجال الأعمال العامة. وهو في هذه الأمور كلها يستحق الموازنة بمعاصره من زعماء البلاد الأخرى ولكنه باعتباره مصلحاً يبدو عظيماً حقاً، لأنه كما لاحظ جورجى زيدان لا يقوم في أية أمة مهم ما طار تاريخها، إلا أفراد قلائل يسعون إلى مثل ما يسعى إليه من الإصلاح<sup>(٣)</sup>. لم يعش حتى يرى ثمار جهوده ولكن آثاره التي بعثها وحررها عاشت بعده. وقد قال كاتب معاصر: « لقد مات في فجر العهد الجديد، الذي كان الفضل في انبثاقه بالعالم الإسلامي راجعاً لتعاليمه. »<sup>(٤)</sup>

أما أن مجيء هذا اليوم كان بعيداً ومشكوكاً فيه، فهذا يدل على بعد نظره وبنية بمقامه بين كبار زعماء الإسلام ومصلحيه،

(١) هي جمعية سياسية ألفها مسلمو اندونيسيا في سنة ١٩١٠ وغرضها تحسين مركز الوطنيين في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وهي تتمسك في نفس الوقت بالإسلام الذي هو الرابطة الطبيعية التي تربط العناصر المختلفة من الجانب الأعظم من السكان الوطنيين في جزائر الهند الشرقية الهولندية — انظر دائرة المعارف الإسلامية — مادة شركة اسلام.

(٢) من القريب أن حزب محمد عبده في مصر صمى كذلك سخرية واستهزاء انظر جولدزبير

ص ٣٦ ومشاعير، ج ١ ص ٢٨٤.

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٤٢.

## الفصل الخامس

تعاليم محمد عبده

المبادئ والنزعات

تكلمنا في الصفحات السابقة عن بعض آراء محمد عبده المهمة ، وبخاصة ما كان منها ميئاً لمختلف جهوده وموضخاً لتطور تفكيره .

على أنه لا بد لنا من إجمال القول في تعاليمه البارزة في شكل أقرب إلى الترتيب وأدنى إلى الوضوح ، حتى نعرف على وجه أدق نوع تفكيره ، وقيمة ما أداه إلى الاسلام . وستكون هذه المحاولة موضوع هذا الفصل .

وقد بينا المراجع التي استقينا منها مادة البحث في ثبت المصادر الملحق بهذا الكتاب ، ولنا ندعى أن كتابنا هذا ، هو أول وصف لمنهج محمد عبده في التفكير ، فقد سبقنا في هذا ثلاثة مصنفات درست بعض كتبه أو كلها ، فقد عقد جولدمير في كتابه « مذاهب المسلمين في تفسير القرآن » فصلاً سماه « التجديد الاسلامي وتفسير القرآن » ( ص ٣١٠ — ٣٧٠ ) وتناول الكلام فيه على طريقة محمد عبده في تفسير القرآن ، وعلى بعض النتائج التي وصل إليها .

وفي مقدمة رسالة التوحيد التي نقلها إلى الفرنسية المسيو برنار ميشيل والشيخ مصطفى عبد الرازق ، ملخصاً قيمان لآراء محمد عبده ، بين أولها رأيه في الدين على وجه عام ، ويسهب الثاني في بيان الآراء التي اشتملت عليها رسالة التوحيد ( ص ٤٣ — ٧٥ ) .

ثم كتب الأستاذ م . هورتن وصفاً مستفيضاً لتفكير محمد عبده ، في الجزء الثاني من بحثه الذي سماه « محمد عبده ، حياته ومذهبه الديني والفلسفي » ونشره في مجلة : Beiträge zur Kenntniss des Orients . ( ج ١٤ « ١٩١٧ » ص ٧٤ — ١٢٨ ) . ونشر في العدد السابق لهذا ، القسم الأول من بحثه ، وتكلم فيه على ترجمة محمد عبده .

وقد قصر الأستاذ هورتن بحثه على نظر الشيخ عبده إلى الكون نظراً شاملاً ، ولو أنه يرى أن البحث في أعماله باعتباره مرشداً دينياً ، ومصلحاً اجتماعياً ، يرجي منه بلوغ نتائج أعظم ( ج ١٣ ص ٨٥ ) .

وقد وضعنا موضع الاعتبار جميع هذه الأبحاث السابقة ، واعتمدنا عليها في بعض النواحي ، إلا أن الأساس الأول الذي رجعنا إليه في بحثنا هذا ، هو المراجع العربية .

### رأى هورتن في محمد عبده :

امتاز بحث الأستاذ هورتن ، من بين الأبحاث الثلاثة التي ذكرناها ، باتجاهه إلى وصف تفكير محمد عبده في جملة . كان طبعاً إذن أن يسلو برأيه في تفكيره ، وأن يحاول تقدير ما أداه في ميدان التوحيد والفلسفة .

ويمكن أن نقول إجمالاً ، إن هورتن لا يضع محمد عبده في مصاف عظماء المفكرين في الاسلام . وقد درس مصنفاته من وجهة نظر العالم الغربي ، الذي يدرس الاسلام والذي يرى أن الفرصة قد سنحت لايجاد نقد علمي في هذا الظرف الدقيق من تطور الاسلام يتناول النظر الفلسفي كله بين المسلمين وخاصة علم التوحيد بالتحصيل العلمي الدقيق ، لاصلاح ذلك واستئناف تقريره في قالب يتلاءم مع الموقف الجديد ، وإضافة ما يمكن من الحلول لبعض مشاكل التفكير في العصر الحاضر .

ويظهر أن محمداً عبده لم يحقق رجاء هورتن ، لأنه لم يبرهن على أنه كان كفواً للنهوض بذلك العبء ، كما كان غيره من بعض عظماء المفكرين في الاسلام .

يقول هورتن ، إن المؤرخين الغربيين الذين يتبعون التطور العقلي للشرق ، ليلاحظوا نهضة الاسلام في هذا الوقت الذي تغلغت فيه الثقافة الحديثة ، لم يهيء لهم القدر العادل على مفكر عظيم كابن سينا ، يغالب مشاكل الثقافة الجديدة ، ويقضي على ما في القديم من لغو ونهض بما فيه من خير ، ويدرك إدراكاً واضحاً أمهات مسائل المعرفة الحديثة في العالم ، ويحاول حلها ( ج ١٤ ص ١٢٨ ) .

وطرائق الشيخ عبده ليست موضوعية علمية بالقدر الكافي ، فلم تبرأ النتائج التي وصل إليها من أنحاء النقص . وهو لم يحاول ، ولو مرة واحدة ، نقد المعرفة نقداً متيناً . ( نفس المصدر ص ١٢٨ ) ولست نجد عنده العلم الخالي من الشوائب : أما الفلسفة ، فيكاد



الاشتغال بها يقارب في رأيه الخروج على الدين . ومن العبث أن نبحث عنده عن نظر شامل للكون ، يقوم على أساس علمي ، ( ج ١٢ ص ٨٥ ) وكل ما نجده عنده إنما هو هدم للأشياء التي يقضى بهدمها روح التقدم ، دون أن نجد بناءً جديداً لعالم التفكير . ( ج ١٤ ص ١٢٨ ) . ويرى هورتن ، أنه لما حاول محمد عبده تقرير مسائل في الفلسفة والدين ، نجح نجاحاً جزئياً فقط ، فقد وفق إلى تمهيد السبيل للتفكير العلمي ، والثقافة العلمية الحديثة ، بما أظهره من عجز القديم وقصوره .

ويقول هورتن : على أنه من السهل أن ندرك أنه بعمله هذا هدم كثيراً مما هو خير وأن ما استبقاه من الآراء القديمة ، ضيق ما كان له من سعة في المصور السالفة . وينبغي لنا أن نستعيد كثيراً مما هدم ، ( ج ١٤ ص ٨٢ — ٨٣ ) .

ثم يقول ، « وكثيراً ما غل فكره عن التحليق ، ما سلم به من الآراء غير المسلمة ، فلا يزال عنده الكثير من الخطام البالي الذي يجب إزالته حتى يفسح المجال لبناء جديد ، ( نفس المصدر ص ١٢٨ ) .

ليس هذا الحكم في جملة في صالح الشيخ عبده ، وهو في الواقع ليس إلا جزءاً من كل ، كان ينبغي لهورتن أن يحيط به ، فقد أشار أيضاً إلى اعتبارات أخرى ، من شأنها أن تجعل الحكم على ما أداه الشيخ عبده أقرب إلى صالحه .

يقول هورتن « إن قيمته الحقيقية ليست في ميدان العلم ، ولكنها في إحيائه للعاطفة الدينية ( ج ١٣ ص ٨٥ ) . ونجد عنصراً هاماً آخر من عناصر قيمته ، في اعترافه بعجز الفلسفة المدرسية ، وقصور غايتها ، وفي أنه رأى أن الفرصة قد حانت لوضع أصول فلسفة حديثة ، ( نفس المصدر ص ٨٦ — ٨٧ ) .

وبينما نجده قد أدى أقل مما كان يرجى منه لإعادة بناء التفكير في الاسلام الحديث فإن هورتن يقول : « إلا أنه من الغبن العظيم أن توقع من شرق نتائج كاملة في ميادين ما زال الغرب نفسه بعيداً عن الوصول إلى تلك النتائج فيها ، وكان محمد عبده مضطراً لأن يغالب البيئة التي عاش فيها وتأثر بها ، فان تأخرها الشديد يظهر عمله في ضوء أشد توجهاً ويجعلنا نفهم عن كثير من هتاته ، ( ج ١٤ ص ١٢٨ ) .

ثم ينصفه هورتن عند ما يقول : إنه بعد أن عرف المنهج الحديث في التفكير ، ذلك المنهج الذي يقابل المنهج المدرسي في القرون الوسطى ، يبدو لنا أن هدم محمد عبده لكثير من أصول القديم لم يكن خطأ كبيراً . ( نفس المصدر ص ٨٣ ) . ومع هذا تبقى تلك الحقيقة ، وهي أنه لم يصل إلا إلى دور أولى في محاولته وضع أساس معقول للتفكير الحديث ، والثقافة الحديثة . ( نفس المصدر ص ٨٢ ) وإن المصنفات المتينة الكافية في المنطق والفلسفة ، وفي التوحيد أيضاً ، لن تكتب إلا بعد أن يهضم الإسلام هضمًا تاماً ، الثقافة الحديثة التي ما زال مبتدئاً في العناية بها ، ( نفس المصدر ص ٧٨ ) .

لقد عرضنا رأي هورتن في شيء من الأسباب ، لأنه رأى عالم مشهور ، اشتغل بتطور التفكير الديني ، والفلسفي في الإسلام ، ووصل إلى هذا الحكم ، بعد طول البحث وإمعان النظر . وفوق ذلك فإن هذا الرأي يهيئ لنا وجهة من وجهات النظر الممكنة للحكم على مؤلفات الشيخ عبده ، فهو يحاول الكلام على قيمته باعتباره عالماً ومفكراً ، أتاحت له الفرصة في ظرف دقيق من ظروف تطور الإسلام ليزن تفكير المسلمين في القرون السابقة بيزان المعرفة العلمية الحديثة ولينقده ويمحصه فيبقى منه ما يبق ويعدل فيه ويهضم ثمرات الغرب الجديدة ، ويوفق بين الأفكار القديمة والحديثة ، وينظم ذلك كله في نسق من التفكير العقلي المرتب يجمع أحسن ما في القديم والحديث ، ويدل بعمله هذا على أنه ذو عقل جبار .

وإن مجال القول يتسع كثيراً لمن يريد بيان صلاحية مثل هذا التطور في التفكير الإسلامي . على أننا نستطيع أن نقول : إنه لا بد من فعل شيء من هذا القبيل ، إما بواسطة رجل واحد ، أو رجال متعاقبين ، لكن يبقى الإسلام منهجاً في الفكر ، والفلسفة ، قادراً على احتمال ما تلووه به اختبارات المعرفة الحديثة .

والذين قدروا مدى ما أداه الشيخ عبده إلى الإسلام ، يرجحون الرأي القائل بأنه أخفق في بلوغ غايته ، ولم يوفق إلا توفيقاً يسيراً .

### الصدقة بين تفكير محمد عبده وبين أعماله :

ومع هذا فإنا إذا نظرنا إلى حياة محمد عبده في جملة ما وجدنا أن الصورة التي رسمناها له تبدو نوعاً من النظر المجرد ، لا سيما وأتينا نشك بوجه خاص فيما إذا كنا عناينا عناية كافية بما بين تفكير محمد عبده باعتباره رجلاً مصلحاً ، وبين أعماله من علاقات جوهرية .

وربما كان من سوء حظ التطور في التفكير الاسلامي ، أن محمد عبده لم يكن عالماً أو مفكراً ، يعيش في عزلة عن المجتمع .

في الحق ، إنه استهل حياته بالتصوف الممزوج بالفلسفة والتوحيد ، واشتغل كذلك بالمسائل التي ظالماً شغلت بال الحكماء . وإن كان أكثرهم عناية وعلماً بمسائل العلم الحديث . ولو أنه واصل هذه الحياة دون أن يزججه شيء ، لاستطاع أن ينشئ مدرسة فلسفية جديدة ربما نجحت في التوسط بين تفكير القرون الغابرة ، وبين التفكير الحديث . ولكن الحياة العامة جذبت ، فألقى بنفسه في أحضانها ، واشتغل بكثير من الاعمال ، فقل فراغه للدرس والتحصيل .

ويبدو من سيرة حياته ، أن مؤلفاته وتعاليمه سارت جنباً إلى جنب مع جهوده العامة وأثر كل منهما في الآخر ، أو على وجه أصح ، تأثر كل منهما بالفرض الاسمي الذي جعله نصب عينيه ، وهو إصلاح الاسلام وإمداده بالقوة والحياة ، وإعادة الشعوب الاسلامية إلى ما كانت عليه من عزة ومجد .

وربما كان من المناسب أن نشير مرة أخرى إلى الموقف الفعلي الذي واجهه محمد عبده . فلم تكن مشكلة الإصلاح كما تمثلت له أمراً هيناً البتة ، وذلك لأن المسلمين كانوا في تأخر شديد . فن الناحية السياسية ، كان أكثرهم تحت سلطان دول تخالفهم في الدين ، ومن نجا منهم من الخضوع للحكم الأجنبي المباشر ، لم يكن بنجوة من التفوذ الأجنبي . فلم يكن بد إذن من بحث روح هذه الأمم المتأخرة ، وإحلال التآلف بينها ، ونظمتها في وحدة واحدة حتى تشعر بما يجمعها من الأخوة في الدين والاشتراك فيما خلفه من تراث .

ومن ناحية أخرى كانت حياة المسلمين الاجتماعية ، والخلقية ، والفكرية ، في خال تثير الأسى ، وتبعث في النفس الألم . كان فيهم كثير من العيوب والعلل ، وقد أصبوا عبيداً للتكثير من العادات المشينة التي لا تمت إلى الاسلام بصلة ما ، وإنما هي وليدة الجهل بالاسلام الصحيح ، وعجز المسلمين عن اتباع ما عرفوه من أحكامه .

وكان الشيخ عبده يرى أن علاج هذه العلل الكثيرة ، هو الرجوع إلى الاسلام الصحيح . (١)

ولكن ما هو الاسلام الصحيح الذى ينبغى أن تدعى إليه الشعوب الاسلامية من جديد ؟

لقد أدرك الشيخ عبده أن المسلمين انقسموا شيعاً ، تزعم كل شعبة منها أنها وحدها على الحق . وأحس فوق هذا ، بأن الاسلام ، كما فهمه الفقهاء ، قد أصبح من التشعب والاتساع بحيث يصعب على أى انسان ، وبخاصة إذا لم يكن له حظ من التعليم ، أن يعرف تماماً ما هو الاسلام .

وإذ كان الأمر كذلك ، فقد أصبح الرجاء الوحيد فى إحياء الاسلام معقوداً باستعادة أصول هذا الدين ، أى أصول العقائد التى بغيرها لا يكون المسلم مسلماً ، وهذا هو الاسلام الصحيح الذى يعترف به الجميع وتفق كتبهم عليه .

هولاً بد فوق هذا ، من إذكاء يقظة فكرية بنشر التعليم بين العامة ، وبالاشتغال بالدراسة العلمية الحديثة لتستطيع الأمم الاسلامية مباراة غيرها من الأمم . وليس فى روح المدنية الحديثة ، أو فى ثمرات العلم الحديث ، ما يناقض الاسلام الصحيح ، إذا أحسن فهمه ، وأحسن بيانه . وإن ضرورة تصوير الاسلام على صورة تتجانس مع العلم الحديث ، تستلزم أيضاً استعادة ما فى الاسلام من أصول جوهرية وليس ما كان منه قاصراً بطبيعته على زمن ما أو مكان ما .

وكانت الحاجة ماسة على وجه خاص لاعادة النظر فى نظام الشريعة ، وهى جزء مهم من الاسلام ، حتى يثبت عملياً أنها أداة صالحة للحكم فى الظروف الجديدة .

وعلى هذا ، لم يكن الأمر مجرد تخفيف أو تسكين للفساد التى كانت فاشية بادخال إصلاحات ظاهرية كما يفعل بعض المصلحين ، ولم يكن أيضاً مجرد صوغ للفلسفة والتوحيد فى صورة جديدة ، على نحو ما فعلت المذاهب ، إنما كان الأمر أعظم من هذا خطراً ، وأكثر صعوبة ، فهو من ناحية إصلاح الدين ورجوعه به إلى بساطته الأولى وتأثيره الفعال ، وهو من ناحية أخرى ، حل جماهير الناس على قبول الدين الخالص ، واتباع أحكامه فى حماس وإخلاص .

كان الأمر إذن ، إحياء الاسلام فى قوة جديدة ، حتى يمكن بذلك أن ينجو المسلمون من حالتهم السيئة وأن يعود إليهم مجدهم الغابر .

ولكن بأى الوسائل يمكن تحقيق هذا الإصلاح ؟ أما جمال الدين فكان يدعو إلى الأخذ بالنور السياسية ، وكان غيره يرى أن الأمل الوحيد في تحقيق الإصلاح إنما هو في اصطناع العلم الغربي والعادات الغربية ، أما محمد عبده فكان يرى أن الوسيلة الوحيدة التي يرجى نجاحها هي إحياء العاطفة الدينية في كل قطر إسلامي .

وعند ما يذكر الشيخ عبده جهود المستنيرين في إيران والهند ، وبلاد العرب ، ومصر ، في منتصف القرن الماضي ، في كلامه على أسباب علل المسلمين وطرق علاجها نجد أنه يقرر أن مقصد الجميع واحد ، « وأنه ينحصر في استعمال ثقة المسلم بدينه في تقويم شؤنه » ثم يوضح هذا بقوله :

« ويمكن أن يقال إن الغرض الذي يرى إليه جميعهم ، إنما هو تصحيح الاعتقاد وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ، حتى إذا سلمت العقائد من البدع ، تبعها سلامة الاحتمال من الخلل والاضطراب ، واستقامت أحوال الأفراد ، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية ، دينية ودنيوية ، وتهذبت أخلاقهم بالملكات السليمة ، وسرى الإصلاح منهم إلى الأمة . فإذا سمعت داعياً يدعو إلى العلم بالدين ، فهذا مقصده ، أو متادياً يبحث على الترتيب الدينية ، فهذا غرضه ، أو صائحاً ينكر ما عليه المسلمون من المفاسد ، فذلك غايته . وهذه سبيل لمريد الإصلاح في المسلمين لا مندوحة عنها ، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد ، ليس عنده من مواده شيء ، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً . وإذا كان الدين كافلاً تهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال ، وحل النفوس على طلب السعادة من أبوابها ، ولأهلها من الثقة به ما يبناه ، وهو حاضر ليسهم ، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلام لهم به ، فلم العدول عنه إلى غيره ؟ (١) »

### تفسيره للقرآن :

ويبدو هذا النحو من تصويره لمهمته ، وللوسائل التي يحققها بها واضحاً في كل ما كتبه . على أننا نستطيع أن نستنتج من هذا الحكم رسالته الفلسفية الأولى ، وهي رسالة الواردات وفي الحق كان من المنتظر أن تبدو مقاصده العلوية في ما كتبه من آن لآخر في صحف مصر وسوريا ، وفي الوقائع المصرية ، وجريدة العروة الوثقى وفي مناظراته ، وكذلك في تفسيره للقرآن ، فإنه لم يخل من أثرها .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٤٧٧ رده الثاني على السيوطي هانوتو — انظر أيضاً الإسلام والرد على منتقديه القاهرة ١٣٤٣ — ١٩٢٥ ص ٧٦ .

يقول جولنيزير: « إن تفسيره يمثل جوهر التعاليم الدينية التي كان يدعو إليها هو وجمال الدين »<sup>(١)</sup> ولعلنا لا نجاوئ الحق إذا قلنا ، إن هذا التفسير له صبغة عملية روحانية .

ويقول محمد رشيد رضا الذي نشر دروس محمد عبده في الشكل الذي ظهرت به في التفسير ، « إنه على طريقة روحانية عمرانية ، يستدل بها على أن القرآن الحكيم ، هو في كل عصر منبع السعادات الدينية والدينية . »<sup>(٢)</sup>

وفي مقدمة الطبعة المنقحة للجزء الأول من التفسير يقول : « أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن موضوع تنزيهه ، وفائدة ترتيبه ، وما فيه من علم ونور ، وهدى ورحمة ، وموعظة وعبرة »<sup>(٣)</sup> أما محمد عبده ، فعلى نقیض هذا ، وجه عنايته في دروسه إلى بيان ما في القرآن من هداية على الوجه الذي يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة في وصفه ، وما أنزل لأجله من الانذار والتبشير ، والهداية والاصلاح . . . ثم العناية بمقتضى حال هذا العصر في سهولة التعبير ، ومراعاة أفهام صنوف القارئین . »<sup>(٤)</sup>

### موقف من علم التوحيد :

إذا أردنا أن نقف على تفاصيل مذهبه في الفلسفة والتوحيد، إن كان له فيها مذهب ما، وجب علينا أن نبحت عن ذلك في رسالة التوحيد، ويحق لنا أن ندهش لقصرها وإيجازها إذا كان قد أراد بها أن تكون بياناً لتفاصيل مذهبه .

على أن الشيخ عبده يبين في مقدمتها السبب الذي دعاه إلى كتابتها ، والغاية التي كتبها من أجلها ، فيقول :

« لما دعيت لتدريس بعض العلوم في المدرسة السلطانية ببيروت ، ومنها علم التوحيد ، رأيت أن المختصرات في هذا الفن قد لا تأتي على الغرض من إفادة التلامذة ، والمطولات تملو عن أفهامهم ، والمتوسطات ألقت لزمان غير زمانهم ، فرأيت من الأليق أن أملى عليهم ماهو أسير بحالهم ، فكانت أمالي مختلفة ، تتغير بتغير طبقاتهم ، أقربها إلى كفاية الطالب ما أملى على الفرقة الأولى ، لا يصعب تناوله ، وإن لم يعد تناوله

(١) جولنيزير ص ٣٢٥ .

(٢) المنار ج ٦ ص ١٩٨ و ج ٨ ص ٨٩٩ وقد أشار إلى هذا جولنيزير ص ٣٤٤ .

(٣) المنار ج ٢٣ ص (١٩٢٧) ص ٦٤٧ .

(٤) المنار ج ٢٨ ص ٦٥٠ ، انظر التفاصيل الواقعة في الفصل الثامن من هذا الكتاب .

تمديد مقدمات ، وسير منها إلى المطالب ، من غير نظر إلا إلى صحة الدليل ، وإن جاء في التعمير على خلاف ما عهد من هيئة التأليف ، رامياً إلى الخلاف من مكان بعيد ... حتى قد لا يدركه إلا الرجل الرشيد .»

ولكن الشيخ عبده لم يحتفظ بنسخة من دروسه هذه ، ومضت عليه بعد ذلك أعوام وهو يشتغل بغير التعليم ، فلما سنحت له الفرصة لتدريس علم التوحيد في الأزهر طلب من أخيه حموده بك عبده وكان من تلامذة الفرقة الأولى في بيروت عند ما أُلقيت هذه الدروس فيها ، أن يحصل له على نسخة مما أملاه في دروس التوحيد . ولما راجعه وجد أنه على مقربة مما يحب ، « قد يحتاج إليه القاصر ، وربما لا يستغنى عنه المكابر ، على اختصار فيه مقصود ، ووقوف عند حد من القول محدود ، قد سلك في العقائد مسلك السلف ، ولم يعب في سيره آراء الخلف ، وبعد عن الخلاف بين المذاهب .»

فجعل هذه المذكرات أساساً لدروسه ، وعدل فيها ، فبسط بعض العبارات ، وحذف البعض الآخر ، « بما يتناسب مع مختصر مثله » ثم قال : إنه يرجو ألا يكون في قصره ما يحمل على إغفال أمره ، أو يفيض من قدره .<sup>(١)</sup>

وقد بين الغرض من تأليف هذا الكتاب أكثر من مرة . ففي كلامه على حاجة البشر إلى الرسالة ( ص ٩٧ ) يقول « ولنا بصدد الاتيان بما قال الأولون ، ولا عرض ما ذهب إليه الآخرون ، ولسنا نلزم ما التزمناه في هذه الوريقات من بيان المعتقد والذهاب إليه من أقرب الطرق ، من غير نظر إلى ما مال إليه المخالف ، أو استقام عليه الموافق ، اللهم إلا إشارة من طرف خفي ، أو إلماعاً لما لا يستغنى عنه القول الجلي .»

وعند كلامه على الاسلام ( ص ١٦٨ ) يقول : « وإني بجملة في هذا الباب ، مقتدياً بالكتاب المجيد في التفويض لنوى البصائر أن يفصلوه .»

وختم كلامه في « أفعال العباد » عند تناوله مسألة الاختيار بقوله : « لكن يمنعي عن الاطالة فيه عدم الحاجة إليه في صحة الايمان ، وتقاصر عقول العامة عن إدراك الأمر في ذاته ، مهما بالغ المعبر في الايضاح عنه ، والاثاث قلوب الجمهور من الخاصة بمرض التقليد .»

وقد وصف محمد رشيد رضا هذه الرسالة أحسن وصف عند ما قال : لقد مضت القرون ولم يكن هناك كتاب يصلح للدعوة إلى الاسلام على الوجه الذي

يشترطه علماء الكلام ، حتى صنف محمد عبده رسالة التوحيد . (١)

ثم لا حظ بعد هذا ، « أنه لولا اسم هذه الرسالة ، وما في أولها من الاصطلاحات الكلامية الوجيزة ، لكان انتشارها أضاف ما هو الآن ، ولعم الاتفاغ بها كل مكان ، ولكن البعيد إذا سمع باسم رسالة التوحيد ، يتوهم أنها عقيدة كالتنوسية . . . أو أنها في علم الكلام الذى لا يتناوله إلا العلماء الأعلام » ثم يقول : « إن محمد عبده كان عازماً على بسط الكلام فى هذه المقدمات ، وجعل الكلام فيها كالكلام فى النبوة وغيرها من الأبواب ، موجهاً إلى العقل والوجدان ، لا مجرد تقرير وجيز للبرهان . (٢)

ونستطيع أن نقرر أن الشيخ عبده ، عند ما جعل ما كتبه فى التفسير متأثراً بالغايات العملية ، ووضع فى عبارة يسهل فهمها على الطبقات التى أراد التأثير فيها ، لم يكن مساقاً إلى هذا نمطه مرسومة خشب ، بل كان مدفوعاً إليه أيضاً بفريرته وطبعه .

وهو يقول إنه طالما حسد جمال الدين على قدرته على الكلام فى الحكمة أمام أى إنسان ، سواء أكان من مريديها ، أم من غير مريديها .

أما هو فكان على قبض هذا ، تؤثر فيه حالة المجالس والوقت ، ولا توجه نفسه للكلام إلا إذا رأى له محلاً . وهذا الوصف يصدق أيضاً على كتابته فانه رءا أراد أن يكتب فى موضوع ، وعند ما يوجه قواه لجمع ما يحسن كتابته ، تتوارد على فكره معانى كثيرة ، ووجه للكلام جملة .

يقول : « ثم يأتينى خاطر ، لمن ألقى هذا الكلام ؟ ومن ينتفع به ؟ فأتوقف عن الكتابة ، وأرى تلك المعانى التى اجتمعت عندى قد امتص بعضها بعضاً ، حتى تلاشت ولا أكتب شيئاً . (٣)

وكان الشيخ عبده يمتاز فى تدريسه بأحدى الصفات التى جعلته معلماً حصيف الرأى ، وهى التى عبر عنها بقوله : « فعلى الأستاذ أن يكون بيده ميزان يزن به ذهن الطالب ودرجة استعدادة لقبول ما يقول . (٤)

ويبدو عما سبق ، أن رغبته فى أن يصور للمسلمين أصول دينهم كما فهمه هو ، فى أبسط العبارات ، كان له أثره فى الصورة التى عبر بها عن آرائه فى الدين والكلام .

(١) انظر مقدمة رسالة التوحيد .

(٢) النارج ٨ ص ٤٩٣ — ٤٩٤ .

(٣) هس المصدر ص ٣٩٠ — نمرت أيضاً فى النارج ٢٩ ص ٥٣ .

(٤) تفسير سورة العصر وخطاب عام — الطبعة الثانية القاهرة ١٣٣٠ — ١٩١١ ص ٦٨ .



وليس من الضروري أن تستخلص من هذا ، أنه رفض بالجملة الأوضاع المختلفة التي مر بها الاسلام خلال عصور تطوره لأنها غير صحيحة ، أو لأنها قليلة الغناء إلا ما سلم به منها صراحة ، وذلك لأنه يقرر ، كما لاحظنا من قبل ، أنه يحمل القول في العقائد التي يعتبرها أصولاً لا غنى عنها ويفوض لذوى البصيرة في الدين تفصيل القول فيها ، يرى أن القارىء إذا كان لا علم له بالجدل الطويل الذي يتألف منه الجزء الأكبر من علم الكلام فلا حاجة إلى إرهابه بتعاليم المتكلمين لكي يعرف منها ما هو الاسلام الصحيح .

ويبدو من تعاليم الشيخ عبده أنه يحيط بآراء أهل السنة ، وأن معرفته بالمصنفات في هذا المذهب لا تقتصر على ما كتبه كبار علمائه ، بل تشمل أيضاً ما كتبه صغارهم الذين يعتمد على ما كتبه ويرجع إليه في أبحاثه .<sup>(١)</sup>

وفي الجملة ، إذا ذكرنا أن علم الكلام الاسلامي يشمل كثيراً من الآراء جاز لنا أن نقول إن رأيه في الكلام لا يختلف في جوهره اختلافاً كبيراً عن الرأي المسلم به .

يقول برنار ميشيل : إنه ظل دائماً داخل نطاق الاسلام بل وفي حدود رأى أهل السنة باعتبار أن مذهبهم يشمل المدارس التي كانت أكثر تقيداً بالنصوص وسلكت في فهمها مسلكاً وسطاً بين مختلف النزعات المتطرفة .<sup>(٢)</sup>

وإذا بدأ في آراء الشيخ عبده شيء من الاختلاف عن رأى أهل السنة ، فهو خلاف في اللفظ يريد به أن يزيد آراءهم بياناً وتوكيداً .

ففي بعض آرائه نجد سنياً متطرفاً مثل رأيه في الوحي وفيما للنبي من فضل وكرامة .<sup>(٣)</sup> ونجد في بعض المسائل الأخرى ، مثل كلامه في النبوة والمعجزات ، يتمسك برأى أهل السنة ولكنه يحاول إبراز هذا الرأي في قالب منطقي جديد .<sup>(٤)</sup>

ثم نراه يبيع لنفسه حرية أعظم في فهم بعض المسائل وفي تأويلها مثل موضوع كرامات الأولياء ، وبعض التفاصيل الخاصة بالحياة الأخرى ، وكذلك في بعض المسائل التي لا

(١) مثل الاسفراييني (الوفى عام ١٠٧٨ م . انظر بروكلمان ج ١ ص ٣٨٧ و ٣٨٨ ) ويقول هورتن أن محمد عبده حاكمه بشكل غريب في تفسير الفاتحة — هورتن ج ١٤ ص ٨٦ .

(٢) مقدمة الرسالة ص ٧٤ .

(٣) جولدنزير ص ٣٤٦ — ٣٤٨ وهورتن ج ١٤ ص ١١٧ — انظر أيضاً الفصل الثامن فيما يلي .

(٤) مقدمة الرسالة ص ٧١ و ٧٨ .

تعتمد على سند قاطع صحيح<sup>(١)</sup>، ولكننا نجد مخالف الرأي الشائع مخالفة بينة في موقفه من الفقه الاسلامي<sup>(٢)</sup>.

وبما يوضح نزعة الدينية العامة بعض التوضيح إلى جانب ما بسطناه من آرائه ، ما كان يحس به من الألم لما فشا بين المسلمين من الجهل باللغة العربية ، ذلك الجهل الذي صدمهم عن فهم ما جاء في كتب دينهم . ولهذا جعل الشيخ عبده من أغراضه الأولى إحياء اللغة العربية باعتبارها وسيلة لإصلاح الدين<sup>(٣)</sup>، وكان يقول إن المؤمن لكي يعرف عقائد الايمان ، يجب أن يكون قادراً على فهم العقائد السنوسية وأن يذكر على الأقل عشرين صفة من صفات الله<sup>(٤)</sup>.

ولكنه كان يعارض في أن تكون كتب الكلام هي المصدر الوحيد لمعرفة الدين ، ولا يرضى بأن تكون أيضاً أهم المراجع لفهمه . وفي تفسيره للسورة ٢ آية ٢١٠ يوجه الخطاب إلى علماء الدين فيقول : « يا أيها العلماء بالرسوم والعاكفون على قراءة كتب العلوم ، لبس بأمانكم ولا بأمان الكاثين ، فقد وضع كتاب الله الميزان للصادقين والمنافقين ، فعليكم أن تذكروا وتذكروا به إخوانكم المسلمين ، ولا يصدنكم عن آيات الله والاهتداء بكتاب الله أنكم فضلتم الناس بقراءة مطولات الكتب العربية ، وصرف السنين الطوال في فهم الأحكام الفقية ، والاكتفاء من علم الايمان بمثل السنوسية والنفسية ، فان ينبوع الايمان كتاب الله تعالى ، فأحصوا ما فيه من الشعب والآيات على الايمان » وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان . »<sup>(٥)</sup>

والسبب في إجماله للكلام في علم التوحيد هو أنه كان يعتقد أن الجدل الطويل لا فائدة فيه ، وأنه أفضى إلى الفرقة في الاسلام . هذا إلى أنه كان يود من صميم قلبه لإحلال الوحدة في الدين محل الخلاف ، وكثيراً ما يعبر في رسالة التوحيد عن كراهيته لهذا الجدل الذي لا جدوى فيه ولا غناء .

- 
- (١) كرامات الأولياء — مقدمة الرسالة ص ٧٨ ، أما الموضوعان الآخران فتجدهما في النسخة العربية من رسالة التوحيد ، الطبعة الخامسة ص ٢٢٤ وفي الترجمة الفرنسية ص ١٢٧ ، ١٢٨ — انظر أيضاً الفصل الثامن من كتابنا هذا .  
 (٢) انظر الفصل الثامن فيما يلي .  
 (٣) انظر ص ٨٠ .  
 (٤) هورتن ج ١٤ ص ١٢٠ .  
 (٥) للتار ج ٨ ص ٨٩ و ٩٠ .

ففي الفصل الذي كتبه عن أفعال العباد ، يبين في إيجاز أن الانسان يشمر بكسبه لأفعاله ، ولكنه يجب عليه أن يعلم أيضاً أن قدرة الله فوق قوته وأنها تحيط بجميع أعماله ، ثم يختم الكلام بقوله :

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البداة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار ، فهو من طلب سر القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول إليه ، وقد غاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتموا . » (١)

وعلى هذا النحو يعرض لأولئك الذين حوى بينهم وطيس الجدل في موضوع « وجوب رعاية الله في أفعاله لمصلحة العبد » ، فيصفهم بأنهم « أخوة تفرقت بهم الطرق في السير إلى مقصد واحد حتى إذا التقوا في غسق الليل صاح كل فريق منهم بالآخر صيحة المستنبر ، فظن كل أن الآخر عدو يريد مقارعة على ما بيده ، فاشتجر بينهم القتال ولا زالوا يتجادلون حتى تساقط جلهم دون المطلب ، ولما أسفر الصبح وتعارفت الوجوه ، رجع الرشد إلى من بقي منهم وهم الناجون ، ولو تعارفوا من قبل لتعاونوا جميعاً على بلوغ ما أملوا ولواقمهم الغاية إخواناً بنور الحق مهتدين . » (٢)

هذا ونجد أيضاً أن ما اشتهر به الشيخ محمد عبده من الروية والتحفظ الذين يبلغان أحياناً مبلغ التوقف والشك كان من أهم العوامل التي أثرت في مناقشاته الكلامية ووضعها في صورة معينة . فبينما يجعل للعقل المكان الأول في الدين ، كما سنرى فيما بعد ، نجد أنه يرى أن جانب الحكمة يقتضي التسليم بما للعقل البشري من حدود لا يستطيع تجاوزها . وهي حدود ضيقة جداً في بعض المسائل .

وتبدو نزعتة هذه على نحو خاص في كلامه على صفات الله (٣) ، فإنه يستهل الكلام بذكر حديث إن لم يصح فكتاب الله بحملته وتفصيله يؤيد معناه وهو قوله (صلى الله عليه وسلم) « تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذاته فتهلكوا » ثم يدال على صدق هذا

(١) رساله التوحيد ، الطبعة الخامسة ص ٦٧ — الترجمة الفرنسية ص ٤٣ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٨ ، ٥٩ — الترجمة الفرنسية ج ٣٧ ، ٣٨ .

(٣) نفس المصدر — انظر كلام في الصفات اجالا ص ٥٢ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٣٤ وما بعدها .

الحديث وعلى استحالة معرفة ذات الله معتمداً على النظرية الفلسفية المعروفة بنظرية الجزء الذى يتجزأ فيقول :

« إذا قدرنا عقل البشر قدره وجدنا غاية ما ينتهى إليه كماله إنما هو الوصول إلى معرفة عوارض بعض الكائنات التى تقع تحت الإدراك الإنسانى حساً كان أو وجداناً أو تعقلاً ، ثم التوصل بذلك إلى معرفة مناشئها وتحصيل كليات لأنواعها ، والاحاطة ببعض القواعد لعروض ما يعرض لها . وأما الوصول إلى كنه حقيقة ما ، فما لا تبلغه قوته لأن اكتناه المركبات إنما هو باكتناه ما تركبت منه وذلك ينتهى إلى البسيط الصرف وهو لاسبيل إلى اكتناؤه بالضرورة . وغاية ما يمكن عرفانه منه هو عوارضه وآثاره .

« خذ أظهر الأشياء وأجلها كالضوء : قرر الناظرون فيه له أحكاماً كثيرة فصلوها فى علم خاص به ، ولكن لم يستطع ناظر أن يفهم ما هو ولا أن يكتنه معنى الإضاءة نفسه وإنما يعرف من ذلك ما يعرفه كل بصير له عينان ، وعلى هذا القياس ، ثم أن الله لم يجعل للإنسان حاجة تدعو إلى اكتناه شيء من الكائنات وإنما حاجته إلى معرفة العوارض والخواص ، ولذة عقله ، إن كان سليماً ، إنما هي تحقيق نسبة تلك الخواص إلى ما اختصت به وإدراك القواعد التى قامت عليها تلك النسب . فالاشتغال بالاكتناه إضاعة للوقت وصرف للقوة إلى غير ما سيقت إليه . » (١)

ومن جهة أخرى فإن الإنسان يجد أن علمه محدود بأقرب الأشياء إليه وهى نفسه فانه إذا أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ، هل هى قبل الجسم أو بعده ، هل هى فيه أو مجردة عنه ، يجد أن كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شيء منها يمكن الاتفاق عليه ، وإنما مبلغ جهده أنه عرف أنه موجود حتى له شعور وإرادة . وكل ما أحاط به بعد ذلك من الحقائق الثابتة فهو راجع إلى تلك العوارض التى وصل إليها يديهته ، أما كنه شيء من ذلك بل وكيفية اتصافه ببعض صفاته فهو مجهول عنده ، ولا يجد سبيلاً للعلم به . » (٢)

ثم يقول :

« إن هذا هو حال العقل الإنسانى مع ما يساويه فى الوجود أو ينحط عنه ، بل

(١) رسالة التوحيد ص ٥٢ — ٥٤ . الترجمة الفرنسية ص ٣ — ٣٥ انظر أيضاً مقدمة

الرسالة ص ٥٩ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٥٤ — الترجمة الفرنسية ص ٣٥ .

وكذلك شأنه فيما يظن من الأفعال أنه صادر عنه كالفكر وارتباطه بالحركة والنطق ، فما يكون من أمره بالنسبة إلى ذلك الوجود الأعلى ؟ ماذا يكون اندهاشه بل انقطاعه إذا وجه نظره إلى ما لا يتناهى من الوجود الأزلى الإبدى ؟ (١)

وقد ختم الشيخ عبده كلامه في هذا الموضوع بعبارة تذكرنا بالحديث الذى أشار إليه في أول الفصل فبعد أن تكلم على المنافع التى تعود على الإنسان من النظر فى خلق الله يقول « أما الفكر فى ذات الخالق فهو طلب للاكتناه من جهة ، وهو ممتنع على العقل البشرى لما علت من انقطاع النسبة بين الوجودين واستحالة التركيب فى ذاته ، وتطاول إلى ما لا تبلغه القوة البشرية من جهة أخرى فهو عبث ومهلك ، عبث لأنه سعى إلى ما لا يدرك ، ومهلك لأنه يؤدى إلى الخبط فى الاعتقاد لأنه تحديد لما لا يجوز تحديده وحصر لما لا يصح حصره . » (٢)

ثم يواصل القول فى الصفات فيقول :

« ويكفينا من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها ، أما ما وراء ذلك فهو مما يستأثر هو بعلمه ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع وصفاته الكالية ، أما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبحث عنه ... »

« أما كون الصفات زائدة على الذات ، وكون الكلام صفة غير ما اشتمل عليه العلم من معانى الكتب السماوية وكون السمع والبصر غير العلم بالمسموعات والمبصرات ونحو ذلك من الشئون التى اختلف عليها النظار ، وتفرقت فيها المذاهب ، فما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لعقول البشر أن تصل إليه ، والاستدلال على شيء منه بالألفاظ الواردة ضنف فى العقل وتغيير بالشرع لأن استعمال اللغة لا ينحصر فى الحقيقة ، ولئن انحصر فيها ، فوضع اللغة لا تراعى فيه الموجودات بكنها الحقيقى وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع ، فما علينا إلا الوقوف عند ما تبلغه عقولنا وأن نسأل الله أن يغفر لمن آمن به وبما جاء به مرسله من تقدمنا . » (٣)

ويظهر الشيخ محمد عبده فى كلامه على القدر شيئاً من التحفظ أيضاً ، وقد أشرنا من

(١) رسالة التوحيد ص ٣٥ — الترجمة الفرنسية ص ٣٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٥ ، ٥٦ — الترجمة الفرنسية ص ٣٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٦ ، ٥٧ — الترجمة الفرنسية ص ٣٦ ، ٣٧ .

قبل إلى رأيه الذي يذهب إلى أن هذا الموضوع كان محل جدل طويل قليل الغناء ، ويظهر أنه كان يعتقد أن الاتجاه الديني الصحيح في هذه المسألة يحذر من الخوض فيها ، لهذا نجد أنه يقول في تفسير سورة العصر ( ع ٤٣ )

« نزوع النفوس إلى الخوض في هذه المسألة ضرب من ضعف البصر أو فقدته . »  
وبعد أن بين ما يجب اتباعه يقول :

« إنني لأحب أن أتكلم في هذا الأمر أكثر من هذا ، وإلا لم أكن من الصابرين  
ولخصت في أعمال القدر مع الذين خاضوا فيه » (١)  
موقف من الفلسف :

إن الخصائص التي ميزت آراء الشيخ محمد عبده في الدين تبدو واضحة جلية في موقفه من الفلسفة ، فقد تأثر في موقفه منها تأثراً قوياً بغاياته العملية . ولاحظ هورتن أن مقاصده العملية كانت السبب الأكبر في أنه لم يشتغل بالمنطق أو بأى فرع آخر من فروع الفلسفة اشتغالا عالياً منظمًا . (٢)  
في الحق ، أنه لم يترك لنا أثراً ذا قيمة يمكن أن نعدده فلسفياً خالصاً في طريقة بحثه وفي ما اشتغل عليه . أما رسالة الواردات التي كتبها في أول عهده فقد كانت تبشر بالشئ الكثير .

يقول محمد رشيد رضا : « إنه يحرر فيها الواردات الإلهية في حقائق علم الكلام الأعلى ، ويسير في المزج بين عرفان الصوفية وبرهان الفلاسفة . » (٣)  
وفياً عدا هذه الرسالة الموجزة نجد أن الشيخ عبده لم يسلك طريقة الفلاسفة إلا في في الصفحات الأولى من رسالة التوحيد .

وعلى أية حال يجب علينا أن نذكر هنا أنه حاول بحث الاهتمام بالمنطق ، فعلق على أحد المصنفات الصعبة القيمة في هذا العلم .

ويجب أن نشير أيضاً إلى أن له محاضرات في ابن خلدون ، ورسالة في وحدة الوجود لم تنشر بعد (٤) . هذا وآثاره جميعاً تم على معرفة بالفلسفة لا شك فيها . وربما كنا

(١) للتار ج ٦ ص ٩٨ و ٩٩ .

(٢) هورتن ج ١٤ ص ٧٨ .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٥ .

(٤) انظر ثبت المصادر .

مبالغين إذا قلنا إنه لم يهتم بالفلسفة اهتماماً ظاهراً ، على أننا لا نجاوز الحق عند ما نقرر ، أنه لم يشغل بدراساتها على طريقة عليية منظمة .

وربما كان السبب في أن اشتغاله بالفلسفة لم يخل من أنحاء النقص والتحيز ، هو كراهيته لها كراهية تقوم على دوافع من الدين . ويبدو لنا أن هورتن ذهب إلى هذا الرأي عند ما قرر أن الاشتغال بالفلسفة كان يقارب في رأيه الخروج على الدين .<sup>(١)</sup> ويرر هذا الحكم إلى حد كبير ما أوردناه من أقوال الشيخ عبده التي سخر فيها بمذاهب الفلسفة وأخطائها ، مثل قوله : « وإنما تلك مذاهب فلسفة إن لم يضل فيها أمثلهم فلم يهتد فيها فريق إلى مقنع . »

وربما كانت المناسبة المعينة التي ذكر فيها هذه العبارة وهي كلامه عن صفات الله هي التي جعلته يقرر هذا الرأي . فهو يذهب إلى أن صفات الله فوق متناول العقل البشري ، فلا يستطيع الفلاسفة أنفسهم أن يعرفوا كتبها ، ومع أنه يعترض على أخطائهم في هذا الموضوع بنجده في الوقت نفسه ، يعمد إلى نظرية فلسفية ليستمد منها الدليل على استحالة الوصول إلى معرفة الكنه ، ويظهر أن طرائق الفلسفة تهدم ، إذا قصد منها الوصول إلى معرفة ذات الله<sup>(٢)</sup>

على أنه إذا كان يرى حقاً أن الاشتغال بالفلسفة يقارب الخروج على الدين ، فن العسير أن نعلل حماسه لها في أول عهده ، وبخاصة أيام اتصاله بجمال الدين ، أو أن نفهم كيف أنه أنشأ رسالة ذات لون فلسفي .

ولقد ارتاب المحافظون فيه وفي جمال الدين ، وناصبوهما العدا ، وكان بعض السبب في ذلك ، رغبتهما في إحياء الفلسفة ، أو جزء منها على الأقل . وكان ذلك أيضاً هو السبب في أن اعتبره مريدوه والمعجبون به ، نصيراً للفلسفة في ذلك العهد .<sup>(٣)</sup>

ونجده كذلك ، في إحدى مقالاته الأولى التي نشرها في الأهرام عن « العلوم العقلية والدعوة إلى العلوم العصرية » يدافع عن دراسة المنطق والفلسفة التي تتجهم لها المحافظون فيقول :

(١) هورتن ج ١٣ ص ٨٥ .

(٢) ترجمة رسالة التوحيد ص ٣٧ ومقدمتها ص ٥٩ .

(٣) انظر ص ٩ ، ٩٨ . إن الرواية التي تبالغ فنقول إنه « قطب دائرة الفلسفة » هي مثل

لكثير مما كان يوصف به . انظر تاريخ ج ٣ ص ٧١ ، وهورتن ج ١٣ ص ٨٥ هامش ١ .

« إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين ، وتمييز الأفكار غثها من السمين ، وتبين أن كيف تتركب المقدمات لاتتاج المطلوب بعد البيان ، وأى مقدمة يصح أن تؤخذ في البيان ، وأياها يجب أن يقذف وي طرح . فهذا علم حقيق بأن يتخذ سلماً لجميع العلوم ولا يعدل عن طلبه إلا جهول ظلوم . والعلوم الكلامية إنما هي أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية ، حتى يحق لممارس تلك العلوم إن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين ويقنع بذلك الطالبين ويردع المنكرين .

« وبأعجب إذا لم نصرف الفكر في تقويم البراهين وتسديدها ، وكيف الوقوف على الحقائق وتحييدها في أى شيء نصره ؟ فانه إن ضل عنا رشادنا وغاب سدادنا فهل بشيء سوى الدليل نصره ؟ » (١)

ولقد كتب الشيخ عبده في مقدمته لرسالة التوحيد وصفاً تاريخياً موجزاً لتطور العقائد في الاسلام يمتاز من بين ما كتبه علماء الاسلام بقربه إلى المنهج النقدي الحديث . وكلامه عن تطور الفلسفة في هذه المقدمة يكشف عن رأيه فيها ويصور أيضاً نزعة العامة في التفكير .

وستورد هنا رأيه في هذا الموضوع لأهميته . يقول الشيخ عبده :

« أما مذاهب الفلسفة فكانت تستمد آراءها من الفكر المحض ولم يكن من هم أهل النظر من الفلاسفة إلا تحصيل العلم ، والوفاء بما تندفع إليه رغبة العقل ، من كشف مجهول أو استكناه معقول ، وكان يمكنهم أن يبلغوا من مطالبهم ماشاءوا . وكان الجمهور من أهل الدين يكتفهم بحجائته ، ويدع لهم من إطلاق الإرادة ما يتمتعون به في تحصيل لذة عقولهم ، وإفادة الصناعة وتقوية أركان النظام البشرى بما يكشفون من مسائر الأسرار المكنونة في ضباط الكون ، بما أباح الله لنا أن نتناوله بعقولنا وأفكارنا في قوله : ( خلق لكم ما في الأرض جميعاً ) إذ لم يستثن من ذلك ظاهراً ولا خفياً ، وما كان عاقل من عقلاء المسلمين ليأخذ عليهم الطريق أو يضع العقاب في سبيلهم إلى ما هدوا إليه ، بعد ما رفع القرآن من شأن العقل ، وما وضعه من الحكمة بحيث ينتهى إليه أمر السعادة ، والتمييز بين الحق والباطل والضار والنافع ، وبعد ما صرح من قوله عليه السلام : « أتم أعلم بشئون دنياكم » وبعد ما سن لنا في غزوة بدر من سنة الأخذ بما صدق من التجارب وصح من الآراء .

لكن يظهر أن أمرين غلبا على غالبهم ، الأول الإعجاب بما نقل إليهم عن فلاسفة



اليونان خصوصا عن أرسطو وأفلاطون ، ووجدان اللذة في تقليدهما لباديء الأمر ، والثاني روح الوقت وهو أشأم الأمرين ، زجوا بأنفسهم في المنازعات التي كانت قائمة بين أهل النظر في الدين ، واصطدموا بعلومهم في قلة عددها ، مع ما انطبعت عليه نفوس الكافة فسال حمة العقائد عليهم ، وجاء الغزالي ومن على طريقته فأخذوا جميع ما وجد في كتب الفلاسفة مما يتعلق بالآلهيات ، وما يتصل بها من الأمور العامة أو أحكام الجواهر والأعراض ومذاهبهم في المادة وتركيب الأجسام ، وجميع ما ظنه المشتغلون بالكلام بمس شيئا من هباني الدين ، واشتدوا في نقده ، وبالغ المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير إلى ما وراء الاعتدال ، فسقطت منزلتهم من النفوس ، ونبذتهم العامة ، ولم تحفل بهم الخاصة ، وذهب الزمان بما كان ينتظر العالم الاسلامي من سمهم .

هذا هو السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين كما نراه في كتب البصاوى والعصدي وغيرها ، وجمع علوم نظرية شتى وجعلها جميعا علما واحدا ، والذهاب بمقدماته ومباحثه إلى ما هو أقرب إلى التقليد من النظر ، فوقف العلم عن التقدم . ثم جاءت قن طلاب الملك من الأجيال المختلفة ، وتغلب الجهال على الأمر ، وفكوا بما بقي من أثر العلم النظري التابع من عيون الدين الاسلامي ، فانحرفت الطريق بساكنيها ولم يعد بين الناظرين في كتب السابقين إلا تحاور في الالفاظ أو تناظر في الأساليب ، على أن ذلك في قليل من الكتب اختارها الضعف وفضلها القصور . ثم انتشرت الفوضى العقلية بين المسلمين تحت حاية الجبهة من ساستهم . فجاء قوم ظنوا في أنفسهم مالم يعترف به العلم لهم ، فوضعوا مالم يعد للإسلام قبل باحتماله . غير أنهم وجدوا من نقص المعارف أنصاراً ، ومن البعد عن بتاييع الدين أعواناً ، فشدوا بالعقول عن مواطنها ، وتحكوا في التضليل والتكفير ، وغلوا في ذلك حتى قلبوا بعض من سبق من الأمم في دعوى العداوة بين العلم والدين . وقالوا لما تصف ألسنتهم الكذب هذا حلال وهذا حرام ، وهذا كفر وهذا إسلام . والدين من وراء ما يتوهمون ، والله جل شأنه فوق ما يظنون وما يصفون . ولكن ماذا أصاب العامة في عقائدهم ومصادر أعمالهم من أنفسهم بعد طول الخبط وكثرة الخلط ؟ شر عظيم ، وخطب عظيم .

هذا يجعل تاريخ هذا العلم ينبتك كيف أسس على قواعد من الكتاب المبين ، وكيف عشت به في نهاية الأمر أيدي المغرقيين ، حتى خرجوا به عن قصده وبعُدوا به عن حده . (١)

ويمكن أن نستخلص من هذا الوصف التاريخي أن محمد عبده كان يرى أن الميدان الصحيح الذي تستطيع الفلسفة أن تؤدي فيه أجل الخدمات هو البحث في ظواهر الطبيعة . أو كما يقول « كشف الأسرار المخبوءة في أعماق الكون » . وهو في مقام آخر ينظر إلى الفلسفة نظرة أوسع فيجعلها شاملة للبحث في حقائق الطبيعة الانسانية وفي تاريخ البشر . وقد تتحقق بعض المنافع العملية من درس هذه المسائل كما أوضح ذلك ، وبخاصة في تقدم الصناعات وتشديد أركان النظام الاجتماعي . والسبب في أن هذه المنافع لم تتحقق في الاسلام هو أن فلاسفة المسلمين زجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية وغلطوا فنونهم بالدين .

وقد علق محمد رشيد رضا على هذا بقوله : « إن الفلاسفة لو لم يخلطوا فنونهم بالدين ، وزجوا بأنفسهم في المنازعات الدينية ، لتركوا وشأنهم في البحث وإذن لإرتقت علومهم وارتقت بها الصناعات واتسع العمران » . ثم يقول إن محمد عبده كان يرى أنه يجب ألا يمزج الفلسفة والعلوم الدنيوية بالمسائل الدينية . (١)

ولم يكن هذا لأن محمد عبده كان يعتقد أن بين الدين والفلسفة عداوة متبادلة ، فكثيرا ما كان ينتهي به البحث إلى أنهما على وفاق أطنب في ترديده في مواطن أخرى .

على أنه كان يرى أنه يجب أن يبقى كل منهما متميزا عن الآخر . ففي ميدان الدين حدود معينة لا يمكن أن يتخطاها العقل أو يتناول للوصول إليها ، وبخاصة فيما يتعلق بذات الله ، ولستأ نجد مثل هذه الحدود في العالم الطبيعي .

هذا إلى أن التعصب الديني والمذهبي ربما خنق روح الاستقلال في البحث كما ظهر ذلك في تاريخ الاسلام .

فإذا كان محمد عبده لم يعمل على السير بالفلسفة في طريق التقدم سيرا عليها مرتبا ، فبعض السبب في هذا هو أنه لم يرد أن يتخطى حدود المهمة التي وقف عليها نفسه وهي إحياء نهضة دينية .

(١) رسالة التوحيد ص ٢١ هامش ٢ .

## الفصل السادس

تعاليم محمد عبده

موقفه من العقل والعلم

### الدين والعقل

هناك مسألتان ورد لهما ذكر فيما سلف ولكن لا بد لنا من توضيحهما بعض الشيء حتى نفهم كيف تصور محمد عبده الاسلام ، وما هي نظريته العامة إلى العالم الحديث .

أما هاتان المسألتان فهما :

أولاً — ما هي الصلات التي تصور وجودها بين العقل والدين أو على وجه أنصر بين العقل ودين الاسلام ؟

ثانياً — ما هي الصلة بين العلم والدين ؟

ولما كان رأيه في هاتين المسألتين يشمل أيضاً رأيه في طبيعة الدين وطبيعة العلم ، يحسن بنا أن نقتبس كثيراً مما كتبه في هذا الصدد بادئين بموضوع الدين والعقل .

وقد أجمل القول فيما بينهما من صلات في العبارة التي حاول أن يصور بها الاسلام في الصورة التي أراد أن يفشرها بين الناس . وهو الاسلام الخالص من كل ما دخل عليه في العصور المتأخرة ومن المسائل الخلافية . وهو يرى أن هذا الدين يجب أن يعتبر « من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخطئه . » (١)

وعلى هذا نجد أن الدين في نظره يكمل العقل ويقومه ، وأن العقل حكم في شئون الدين . وهو يقول :

« إن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في درك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لابد معها

من السمع لادراك المسموعات مثلاً ، كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتهه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشفه له من معتقدات وحدود أعمال . كيف يتكر على العقل حقه في ذلك وهو الذي ينظر في أدلتها ليصل منها إلى معرفتها وأنها آتية من قبل الله . » (١)

والاسلام دين يعتمد على العقل قبل كل شيء ، وقد رفع القرآن من شأن العقل ووضعه في مكانة بحيث ينتهي إليه أمر السعادة ، والتمييز بين الحق والباطل ، والضر والنافع . » (٢)

ويقرر الاسلام أن الانسان قادر على الوصول إلى معرفة الله بالعقل . وهو يستند في دعوته للاعتقاد بوجود الله ووحديته إلى استنهاض العقل البشري « وتوجهه إلى النظر في الكون ، واستعمال القياس الصحيح ، والرجوع إلى ما حواه الكون من النظام والترتيب وتعاقد الأسباب والمسببات ، ليصل بذلك إلى أن للكون صانعاً واجب الوجود ، عالماً حكيماً قادراً على كل شيء . وأن ذلك الصانع واحد لوحدة النظام في الأكوان . وأطلق للعقل البشري أن يجرى في سبيله الذي سنته له الفطرة ، واستنهضه للنظر في الخلق والتأمل فيما في الكون من آيات تدل على قوة الله وحكمته ، وأن يتدبر فيها ليصل إلى معرفة الله . » (٣)

وموقف محمد عبده هذا تجاه العقل أفسح المجال للنظر « والبحث خصوصاً ودعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات لم تكن محدودة بمحد ولا مشروطة بشرط ، للعلم بأن كل نظر صحيح فهو مؤد إلى الاعتقاد بالله على ما وصفه ، بلا غلو في التجريد ، ولا دنو من التحديد . » (٤)

وإذا كان الاعتقاد بوجود الله من دعائم الإيمان ، وهو اعتقاد يقوم على العقل فأهمية العقل في الاسلام لا تحتاج إلى دليل . ويؤكد الشيخ عبده هذا الرأي بقوله .  
« فالاسلام في هذه الدعوة والمطالبة بالإيمان بالله ووحديته لا يعتمد على شيء سوى الدليل العقلي والفكر الانساني الذي يجرى على نظامه الفطري ، فلا يدهشك بخارق

(١) رسالة التوحيد ١٤٢ — الترجمة من ٨٨ انظر أيضاً مقدمة الترجمة من ٤٨ .

(٢) نفس المصدر من ٢٠ الترجمة من ١٦ .

(٣) الاسلام والنصرانية الطبعة الثالثة سنة ١٣٤١ هـ ١٩٢٢ م من ٤٨ وما بعدها .

(٤) رسالة التوحيد من ٩ ، ٢٠ — الترجمة من ٧ — انظر هورتن ج ١٤ من ٩٠ .

العادة ، ولا يغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولا يغرس لسانك بقارعة سماوية ، ولا يقطع حركة فكرك بصيحة إلهية ، وقد اتفق المسلمون إلا قليل من لا يعتد برأيهم فيه على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات ، وأنه لا يمكن الايمان بالرسول إلا بعد الايمان بالله ، فلا يصح أن يؤخذ الايمان بالله من كلام الرسل ، ولا من الكتب المنزلة فانه لا يعقل أن تؤمن بكتاب أنزله الله إلا إذا صدقت قبل ذلك بوجود الله وبأنه يجوز أن ينزل كتاباً أو يرسل رسولا .<sup>(١)</sup>

وعلى هذا فالعقل في رأى الشيخ عبده ، حكم في صحة النبوات . وهناك أمر آخر لا يقل شأنًا عن ذلك هو أنه جعل للعقل مطلق السلطان في فهم الكتاب المنزل .

أما الأصل الثانى الذى يقرره فى الاسلام ، فهو تقديم العقل على النقل عند التعارض بينهما . وهو يفسر هذا بقوله :

« اتفق أهل الملة إلا قليلا من لا ينظر إليه ، على أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل ، وبقي فى النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه ، وتفويض الأمر إلى الله فى علمه .

والطريق الثانية ، تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل . »<sup>(٢)</sup>

ونجده فى رسالة التوحيد يقرر الرأى نفسه بطريقة مختلفة بعض الاختلاف ، وذلك عند كلامه على النبوة .

ولعل هذا الاختلاف راجع إلى شعوره بالحاجة إلى عبارة أكثر حيطة فى كلامه على النبوة ، إذ أنها تستند إلى نص الكتاب المنزل فقط ، بينما يستند الشرع إلى نص الكتاب وإلى غيره من المصادر .

وهو يقول : وإنما على العقل بعد التصديق برسالة نبي ، أن يصدق بجميع ما جاء به ، وإن لم يستطع الوصول إلى كنهه بمعنى ، والنفوذ إلى حقيقته ، ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب الاحمال ، المؤدى إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين فى موضوع واحد ، فى آن واحد ، فان هذا مما تنزه النبوات عن أن تأتى به ، فان جاء ما يوهم ظاهره ذلك

(١) الاسلام والنصرانية ص ١

(٢) نفس المصدر ص ٥٤ — ٥٥ .

في شيء من الوارد فيها ، وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد ، وله الخيار بعد ذلك في التأويل ، مسترشداً ببقية ما جاء على لسان من ورد المتشابه في كلامه ، وفي التفويض لله في عبه . (١)

لما قرر محمد عبده هذا الرأي ، وجعل للعقل كل هذا الشأن في الإسلام ، سلك في الواقع سيلا غير السيل التي سلكها المسلمون مند قرون عديدة ، أى القول بالتقليد ، والأخذ برواية السلف في قبول العقائد ، من غير مناقشة أو اعتراض .

وكان طبعيا أن يأخذ عامة الناس بالتقليد ، لأنهم لا يستطيعون فهم العقائد عن طريق العقل ، وقد سلك العلماء أيضا نفس السيل في أمور الدين وفي مسائل العلم كما لاحظنا ذلك من قبل .

ولقد قاوم محمد عبده هذه الروح ، وبدأ يناهضها مذ كان يطلب العلم ، ثم ظل يقاومها طوال حياته . يقول : »

« لقد ارتفع صوتي لتحرير الفكر من قيد التقليد » (٢)

« وقد جهر الإسلام بأن الانسان لم يخلق ليقاد بالزمام ، ولكنه فطر على أن يهتدى بالعلم والأعلام ، أعلام الكون ودلائل الحوادث ، وإنما المعلوم منهمون ومرشدون ، وإلى طرق البحث هادون » . (٣)

وفي تفسير الآية ٢٤٣ سورة ٢ وهي قوله تعالى ( كذلك بين الله لكم آياته لعلكم تعقلون ) يقول :

« وأين أهل التقليد من هدى القرآن ؟ . هو يذكر لنا الأحكام بأسلوب يعدنا للعقل ، ويجعلنا من أهل البصيرة ، وينهانا عن التقليد الأعمى ، وهم يأمرتنا بأن نخر على كلامهم وكلام أمثالهم صبا وعيانا ، ومن حاول منا الاهتداء بالكتاب العزيز ، وما بينه من السنة المتبعة ، أقاموا عليه التكبير ، ولعله لا يسلم من التبديع والتكفير . يزعمون أنهم بهذا يحافظون على الدين ، وما أضاع الدين إلا هذا ، فإن بقينا على هذه التقاليد ، لا يبقى على هذا الدين أحد . فأتنا نرى الناس يتسللون لوأذا ، وإذا رجعنا إلى العقل الذي

(١) رسالة التوحيد ص ١٤٣ — الترجمة ص ٨٨ — مقدمة الترجمة ص ٤٨ .

(٢) انظر ص ٢٨ .

(٣) المنارج ٨ ص ٨٩٢ وج ٢٨ ص ٥٨٨ .

(٤) رسالة التوحيد ص ٧٥ — الترجمة ص ١٠٧ .

هدانا الله تعالى إليه في هذه الآية وأمثالها ، رجي لنا أن نحي ديننا ، فيكون دين العقل وهو مرجع الأمم أجمعين . (١)

فالاسلام أطلق بهذا سلطان العقل من كل ما كان قيده ، وخلصه من كل تقليد . كان استعبده ، وورده إلى ملكته يقضى فيها بحكمه وحكمته ، مع الخضوع مع ذلك لله وحده والوقوف عند شريعته ، ولا حد للعمل في منطقة حدودها ، ولا نهاية للنظر تمتد تحت بنودها . » (٢)

هذا ولم ينبج من قال بالتقليد الأعلى من نقد الشيخ محمد عبده وتهكمه اللاذع ، يقول : « إن قلوب الجمهور من الخاصة قد التأت بمراض التقليد فهم يعتقدون الأمر ثم يطابون الدليل عليه ولا يريدونه إلا موافقا لما يعتقدون . فان جاءهم بما يخالف ما اعتقدوا ، بذوه وجلوا في مقاومته ، وإن أدى ذلك إلى جحد العقل برمته ، فأكثرهم يعتقد فيستدل ، وقلبا نجد من يستدل فيعتقد . » (٣)

ونجده في تفسيره للقرآن يكثر من نقد التقليد ومن يقولون به ويدعون إليه ، ويستخدم في سبيل ذلك كل آية من آي الكتاب تؤيد حرية الفكر ، ولا يغفل عن انتهاز الفرصة للزاية بمن يقاومون ذلك .

والشواهد على هذا كثيرة ، نكتفي منها على سبيل المثال بإيراد تفسيره للآية ١٦٦ سورة ٢ .

تقول الآية « ومن الذين كفروا كثر الذي ينطق بما لا يسمع إلا دعاءا ونداما صم بكم عي فهم لا يعقلون » ويعلق عليها فيقول :

« إن الآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين . وأن المرء لا يكون مؤمناً إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع به . فن رى على التسليم بغير عقل ، والعمل ولو صالحاً بغير فقه ، فهو غير مؤمن . لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الانسان للخير كما يذلل الحيوان ، بل القصد منه أن يرتقى عقله ونفسه بالعلم والعرفان فيعمل الخير لأنه يفقه أنه الخير النافع المرضي لله ، ويترك الشر لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرتة . ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده ، فلا يأخذ بالتسليم لأجل آباءه

(١) المنار ج ٨ ص ٧٣٩ — ٧٣٢ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٧٧ — الترجمة ص ١٠٨ — هورتن ج ١٤ ص ١٠٨ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٧٢ — الترجمة ص ٤٦ .

وأجداده ، ولذلك وصف الله الكافرين بعد تقرير المثل بقوله : (صم) لا يسمعون الحق .  
سماع تدبر وفهم ، «بكم» لا ينطقون به عن اعتقاد وعلم ، <sup>(١)</sup> (عمى) لا ينظرون في آيات  
الله وفي انفسهم فهم لا يعقلون . »

إن الأصل الذى أقام عليه دعاء التقليد دعواهم هو احترام السابقين في الاسلام ، وهم  
يزعمون أنهم وحدهم القادرون على تفسير الدين ، ولهذا أنكروا على الأجيال اللاحقة حق  
الاجتهاد ، أى البحث المستقل لتكوين رأى خاص في أى أمر من أمور الدين ، وعلى عكس  
هذا كان محمد عبده يدعو إلى « نصيب متساو من فضل الله لجميع القرون » وإلى حق  
الاجتهاد للجيل الحاضر كغيره من الأجيال ، وهو يقول :

« إن الاسلام صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء وما توارثه عنهم الأبناء ،  
وسجل الحق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين ، ونبه على أن السبق في الزمان ليس  
آية من آيات العرفان ، ولا مسمى لعقول على عقول ، ولا لأذهان على أذهان ، وإنما السابق  
واللاحق في التمييز والفطرة سيان ، بل لللاحق من علم الأحوال الماضية واستداده للنظر فيها  
والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون مالم يكن لمن تقدمه من أسلافه وأبنائه . <sup>(٢)</sup>  
ويدعو محمد عبده وتلاميذه إلى حق الاجتهاد في تفسير الشرع على وجه خاص .  
وسنبسط القول في هذا الموضوع في مقام آخر ، <sup>(٣)</sup> غير أننا نلاحظ أن محمد عبده كثيراً  
ماردد القول بضرورة احترام سلطان العقل ووجوب انقياد الناس لأحكامه .  
وقد دعا أيضاً الى التسامح بين الفرق الإسلامية المختلفة ، وكذلك بين المسلمين وبين  
غيرهم من أهل الملل الأخرى وهو يجيز التأويل في كثير من أمور الدين . <sup>(٤)</sup>  
يقول في آخر رسالة التوحيد :

« من اعتقد بالكتاب العزيز وبما فيه من الشرائع العملية ، وعسر عليه فهم أخبار  
الغيب على ما هي في ظاهر القول ، وذهب بقله إلى تأويلها بمقتضى يقدم له الدليل عليها ، مع  
الاعتقاد بحياة بعد الموت ، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد ، بحيث لا ينقص تأويله شيئاً  
من قيمة الوعد والوعيد ، ولا ينقص شيئاً من بناء الشريعة في التكليف ، كان مؤمناً حقاً ، وإن

(١) التارخ ٧ ص ٤٤٢ — جولزير ص ٣٦٤ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٧٦ و ١٧٧ — الترجمة ص ١٠٨ — جولزير ص ٣٦٥ — ٣٦٦ .

(٣) انظر الفصل الثامن .

(٤) انظر الفصل الثامن .



كان لا يصح اتخاذة قدوة في تأويله ، فان الشرائع الالهية قد نظر فيها إلى ماتبلغه طاقة العامة لا إلى ما تشتهي عقول الخاصة . والاصل في ذلك أن الايمان هو اليقين في الاعتقاد بالله ورسله واليوم الآخر بلا قيد في ذلك إلا احترام ما جاء على ألسنة الرسل .<sup>(١)</sup> ويمكن أن نورد مثلاً آخر : هو قوله في ختام خطابه إلى علماء تونس :

« أقول قولي هذا ولا أريد به إلزام سامعه بقبوله وإلا خالفت ما أدعو إليه من استقلال الفكر وحرية الرأي ، على أئى لا أظن أن في السامعين من يلتزم به لو طلبت إلزامه ، ولكنه رأى أعرضه على مسامعهم فان وجده السامع صواباً ، أخذ به ، وإلا فانه لم يخش شيئاً سوى احتمال مشقة الحر في هذا المجلس وهو قدر مشترك بيني وبينه . »<sup>(٢)</sup>

### الربيع والعلم :

كان طبيعياً ، وموقفه من العقل كما ذكرنا ، أن يتطلع إلى العمل على نشر جميع العلوم بين المسلمين لأنه كان يقدر أن العقل إذا استخلم في درس ظواهر الطبيعة ، أفضى هذا من ناحية إلى معرفة الله وفي ذلك منافع دينية ، ومن ناحية أخرى إلى كشف أسرار الطبيعة وما يستتبع هذا الكشف من المنافع العملية الكثيرة ، ولهذا يقول :

« النظر في الخلق يهدي بالضرورة إلى المنافع الدنيوية ويضئ للنفس طريقها إلى معرفة من هذه آثاره وعليها تجلت أنواره . »<sup>(٣)</sup>

وهو يعتمد في تقرير هذا الرأي على الآية ٢٧ سورة ٢ التي تقول : « هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً ، وكثيراً ما أشار إلى هذه الآية في كتاباته ، وقد تقدم ذكر شيء من هذا .

وهو يشير إلى هذه الآية في كلامه على رسالة محمد ( صلى الله عليه وسلم ) فيقول :

---

(١) رسالة التوحيد ص ٢٢٤ — الترجمة ص ١٣٧ و ١٣٨ .  
 (٢) تفسير سورة العصر وخطاب عام في التربية والتعليم — الطبعة الثانية ، القاهرة ١٣٣٠ — ١٩١٢ ص ٩٢ .  
 (٣) رسالة التوحيد ص ٥٥ — الترجمة ص ٣٥ .

« إن رسالة التي اشتملت على دعوة الناس إلى العلم بأن الله عرض عليهم جميع ما بين أيديهم من الأكوان ، وسلطهم على فهمها ، والانتفاع بها ، بدون شرط ولا قيد إلا الاعتدال ، والوقوف عند حدود الشريعة العادلة . » (١)

ويقول أيضا :

« إن القرآن يذكر مثل هذا ، في أصل الكون والخلق الخ... وهو إطلاق لعنان العقل ليجرى شوطه الذي قدر له في طريق الوصول إلى ما كانت عليه الأكوان... والقرآن لا يقيد العقل ، وهو في كثير من آياته يدعو الانسان إلى النظر في آيات الكون... : ولو أردت سرد جميعها ، لأنيت بأكثر من ثلث القرآن بل من نصفه . » (٢)

لا تعارض إذن بين الدين والعلم ، لأن كلا منهما يعتمد على العقل ، ويدرس إلى حد ما ، نفس الظواهر . ولكن لكل منهما غاية خاصة يتجه إليها . (٣)

ولما كان القرآن قد حث على درس ما في الكون الطبيعي من آثار ، دون أن يجعل لهذا حداً ، فلا بد وأن يكون الدين صديقاً للعلم . من أجل هذا يقرر الشيخ محمد عبده « أن الدين من موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه ، وتقلل من خطئه وخبطه ، وأنه على هذا الوجه ، يعد صديقاً للعلم ، باعتماداً على البحث في أسرار الكون ، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة ، مطالباً بالتعويل عليها في آداب النفس وإصلاح العمل . » (٤)

وفي موضع آخر يقول :

« قد وعد الله بأن يتم نوره... ولن ينقضى العالم حتى يتم ذلك الوعد ، ويأخذ الدين بيد العلم ، ويتعاونوا معاً على تقويم العقل والوجدان . » (٥)

لقد كان الشيخ محمد عبده يقدر العلم قدراً كبيراً ، حتى أنه كان ، في كل ما كتب

(١) رسالة التوحيد ص ١٥٦ — الترجمة ص ٩٧.

(٢) الاسلام والنصرانية ص ٤٩ و ٥٠.

(٣) انظر مقدمة الرسالة بالفرنسية ص ٤٩.

(٤) النار ج ٨ ص ١٩٩.

(٥) الاسلام والنصرانية ص ١٣٤ — مقدمة الرسالة بالفرنسية ص ٤٩.

يحث إخوانه في الدين على وجوب اكتساب العلوم ، التي برزت فيها أمم الغرب ، حتى يستطيعوا مباراة هذه الأمم .

وفي إحدى مقالاته ، التي نشرها في أول عهده ، في جريدة الأهرام ، يقول :

« إننا لا نجد سبباً لرقبهم في الثروة والقوة ، إلا ارتقاء المعارف والعلوم فيما بينهم ... فأول واجب علينا ، هو السعى بكل جهد واجتهاد ، في نشر هذه العلوم في أوطاننا .. » (١)

على أنه يقرر أنه لا أمل في نجاح المسلمين في منافسة الأمم الأخرى ، إلا إذا تطلعت قلوبهم ، وممت نفوسهم ، وتهذبت أخلاقهم بالرجوع إلى الاسلام الصحيح .

ولقد أسهب في الكلام على هذا الشيخ محمد عبده وتلاميذه ، وبخاصة في مجلة المنار .

فمثلاً يقول : « إن المسلمين ، إذا تهذبت أخلاقهم بالدين ، ساقبوا الأوروبيين في اكتساب العلوم وتحصيل المعارف ، ولحقوا بهم في التقدم .. » (٢)

وقد هيا له ما ورد في القرآن ، من الاشارات الكثيرة إلى ظواهر الكون ، الفرصة ليلح في وجوب درس العلوم الطبيعية ، عند تفسيره لهذه الآيات .

ففي تفسيره للآية ١٥٩ سورة ٢ ، ينقد أولئك الذين يعادون علم الكون باسم الدين ، ثم يبين كيف أن درس ما في الكون ، يؤدي إلى معرفة الله ، أكثر مما يؤديه الجدل والكلام .

ثم يقول : « إن لك كتابين ، كتاباً مخلوقاً وهو الكون ، وكتاباً منزلاً وهو القرآن وإنا نرشدنا هذا إلى طريق العلم بذاك ، بما أوتينا من العقل ، فمن أطاع فهو من الفائزين ومن أعرض فأولئك هم الخاسرون .. » (٣)

وفي معرض كلامه عن العلوم الطبيعية ، أخذ يحث أيضاً على استكمال الصناعات حتى يكون المسلمون مستعدين للدفاع عن حقوقهم ، إذا نشبت الحرب .

وعند تفسيره للآية ٢٠٠ سورة ٣ والآيات ٦٠ — ٦٦ سورة ٨ التي تقول :

« وإما تخافن من قوم خيانة ، فانذروهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين »

(١) انظر ص ٣٧ فيما سبق .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٤٨٠ .

(٣) المنار ج ٧ ص ٢٩٢ وقد أورد جولييهير النص كاملاً في ص ٣٥٢ — ٣٥٣ .

ولا يحسن الذين كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون ، وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ، ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم ، وما تنفقوا من شئ . في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون ،

نجد أن الشيخ محمد عبده يستنبط من هذه الآيات قاعدة : هي أنه ينبغي محاربة الكافرين ، بنفس الأدوات والوسائل التي يحاربون بها المسلمين ، وهو يقول :

« إنه ينبغي مباراتهم في هذا العصر ، بعمل المدافع والبنادق ، والسفن البحرية والبرية والهوائية ، وغير ذلك من الفنون والعدد العسكرية ، ويتوقف ذلك كله على البراعة في العلوم الرياضية والطبيعية ، فهي واجبة على المسلمين في هذا العصر لأن الواجب من الاستعداد العسكري لا يتم إلا بها . » (١)

لم يكن الشيخ محمد عبده متمكناً من العلوم الحديثة . وهذا طبيعي في رجل تلقى العلم في الأزهر ، وحصل ما حصله من العلوم الحديثة خارج فصول الدراسة ، معتمداً على جهده الخاص ، بعد أن هداه جمال الدين إلى هذه السبيل . (٢)

ومع هذا يظهر أنه كان عالماً بالتطورات الحديثة ، في كثير من ميادين العلم ، وبخاصة ما اتصل منها بتفسيره للقرآن ، أو بجهوده في الدفاع عن الاسلام .

على أنه كما لاحظ هورتن ، متأخر في بعض النواحي تأخراً يثير الدهشة ، مثل اعتقاده أن الجبال قواعد تقوم عليها الأرض ، وأنها تثبتا ، وتمنع المواد المنصهرة التي في باطن الأرض من الانفلاق . ومثل قوله إن البحر يغطي جهنم كما تدل على ذلك الأبحاث العلمية ، وتؤدي التورات البركانية .

وسنضرب الأمثلة الآتية ، لبيان إلمامه بمسائل العلم والطريقة التي كان يتنفع بها من هذه المعلومات في تفسيره للقرآن .

في تفسيره لقوله ( تعالى ) :

« أو كصيب من السماء فيه ظلمات ورعد وبرق » يجعلون أصابعهم في آذانهم من الصواعق حذر الموت والله محيط بالكافرين » يكاد البرق يخطف أبصارهم كلما أضاء لهم مشوا فيه وإذا أظلم عليهم قاموا ولو شاء الله لذهب بسمعهم وأبصارهم إن الله على كل شئ قدير . ( سورة ٢ ، آية ١٨ و ١٩ )

(١) المنار ج ١٢ ص ٤٠٨ — ٤٠٩ — جولدزهرس ص ٣٥٤ .

(٢) انظر ص ٣٣ فيما سبق .

يقول : « أما حقيقة البرق والرعد والصاعقة وأسباب حدوثها فليس من مباحث القرآن لأنه من علم الطبيعة ، وحوادث الجو التي في استطاعة الناس معرفتها بجتهادهم ولا توقف على الوحي . وإنما تذكر الظواهر الطبيعية في القرآن لأجل الاعتبار والاستدلال واستنفات العقل إلى البحث الذي يقوى به الفهم والدين ، والعلم بالكون ينمو ويضعف في الناس ويختلف باختلاف الزمان ، فقد كان الناس يعتقدون في بعض الأزمنة أن الصواعق تحدث من أجسام مادية لما كانوا يسمونه في محل نزولها من رائحة الكبريت وغيره ، ورجعوا عن هذا الاعتقاد في زمن آخر ، ملاحظين أن تلك الرائحة لا تكون دائماً في محل الصاعقة . وقد ظهر في هذا الزمان أن في الكون سيالا يسمونه الكهرياء من آثاره ما ترون من التلغراف والتليفون والترامواي وهذه الأضواء الساطعة في البيوت والأسواق من غير شمع ولا زيت ولا ذبال . »

ثم يصف الطريقة التي تعمل بها الأنوار الكهربائية بتوصيل السيل السالب بالتيار الموجب ويتكلم على حدوث البرق والرعد واستعمال قضيب الصاعقة الخ ... (١)

وكذلك في تفسيره الآتية : ( الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ) ، ( سورة ٢ آية ٢٧٦ )

نجد أن الشيخ محمد عبده يعرض لبعض مسائل الطب الحديث فيقول : « وأما قيام آكل الربا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ، فقد قال ابن عطية في تفسيره ، المراد تشبيه المراهي في الدنيا بالمتخبط المصروع ، كما يقال لمن يسرع بحركات مختلفة قد جن . أقول ، وهذا هو المتبادر ، ولكن ذهب الجمهور إلى خلافه ، وقالوا إن المراد بالقيام ، القيام من القبر عند البعث ، وإن الله جعل من علامة المراهين يوم القيامة أنهم يبعثون كالمصروعين . »

ثم يتكلم على حديث روى في هذا الموضوع ، ويحاول التوفيق بينه وبين هذا الرأي . ثم يقول : « إن التشبيه مبنى على أن المصروع ، الذي يعبر عنه بالممسوس يتخبطه الشيطان ، أي أنه يصرع بمس الشيطان له ، وهو ما كان معروفا عند العرب ، وجاريا في كلامهم مجرى المثل .

قال البيضاوي في التشبيه :

« وهو وارد على ما يزعمون أن الشيطان يخطب الانسان فيصرع ، والخطب ضرب على غير اتساق كخطب العشواء .

وتبعه أبو السعود كعادته ، فذكر عبارته بنصها ، فالآية على هذا لا تثبت أن الصرع المعروف يحصل بفعل الشيطان حقيقة ، ولا تنفي ذلك ، وفي المسألة خلاف بين العلماء . أنكر المعتزلة وبعض أهل السنة ، أن يكون للشيطان في الانسان ، غير ما يعبر عنه بالروسوسة . وقال بعضهم ، إن سبب الصرع مس الشيطان ، كما هو ظاهر التشبيه ، وإن لم يكن نصاً فيه .

وقد ثبت عند أطباء هذا العصر ، أن الصرع من الأمراض العصبية التي تعالج كمثالها بالعقاقير وغيرها من طرق العلاج الحديثة ، وقد يعالج بعضها بالأوهام ، وهذا ليس برهاناً قطعياً على أن هذه المخلوقات الخفية ، التي يعبر عنها « بالجن » ، يستحيل أن يكون لها نوع اتصال بالناس المستعدين للصرع ، فتكون من أسبابه في بعض الأحوال .

والمتكلمون يقولون ، إن الجن أجسام حية خفية لا ترى ، وقد قلنا في المنار غير مرة إنه يصح أن يقال ، إن الأجسام الحية الخفية التي عرفت في هذا العصر ، بواسطة النظارات المكبرة ، وتسمى بالميكروبات ، يصح أن تكون نوعاً من الجن ، وقد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض .

قلنا ذلك في تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخر الجن ، على أننا نحن المسلمين ، لسنا في حاجة إلى النزاع فيما أثبتته العلم ، وقرره الأطباء ، أو إضافة شيء إليه ، بما لا دليل في العلم عليه ، لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية ، فنحمد الله تعالى أن القرآن أرفع من أن يعارض العلم . » (١)

هذه وقد عرض الشيخ محمد عبده أيضاً ، لبعض المسائل التي أثارها العلم الحديث ، كأصل الكون ، والحياة الطبيعية ، وحاول تأويل ما ورد في القرآن عن أصل الانسان تأويلاً يتوافق مع نظرية داروين .

قال الله تعالى ( يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً ) ، (سورة ٤ آية ١ )

ويفسر الشيخ عبده الآية ، فيبدأ بالكلام على قوله تعالى ( يا أيها الناس )

ومع أن المفسرين قد اتفقوا على أن السور التي تبدأ بتوجيه الخطاب على هذا النحو، هي سور مكية، إلا أن الشيخ عبده يقرر، « أن هذا الخطاب عام، ليس خاصاً بقوم دون قوم »

ويقول: « ليس المراد بالنفس الواحدة آدم بالنص، ولا بالظاهر. وإذا قلنا، إن الخطاب لجميع أهل الدعوة إلى الاسلام، أى لجميع الأمم، فلا شك أن كل أمة تفهم منه ما تعتقد، فالذين يعتقدون أن جميع البشر من سلالة آدم، يفهمون أن المراد هنا بالنفس الواحدة آدم، والذين يعتقدون أن لكل صنف من البشر أباً، يحملون النفس على ما يعتقدون »

ثم يقول:

« والقرينة على أنه ليس المراد هنا بالنفس الواحدة آدم، قوله ( وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً ) بالتكثير، وكان المناسب، على هذا الوجه أن يقول، وبث منهما جميع الرجال والنساء .

وكيف ينص على نفس معبودة . والخطاب عام لجميع الشعوب؟ وهذا العبد ليس معروفاً عند جميعهم، فن الناس من لا يعرفون آدم ولا حواء، ولم يسمعوا بهما، وهذا النسب المشهور عن ذرية نوح مثلاً، هو مأخوذ عن العبرانيين، فانهم هم الذين جعلوا للبشر تاريخاً متصلاً بآدم، وحددوا له زمناً قريباً .

وأهل الصين ينسبون البشر إلى أب آخر، ويذهبون بتاريخه إلى زمن أبعد من الزمن الذى ذهب إليه العبرانيون، والعلم والبحث في آثار البشر مما يطعن في تاريخ العبرانيين، ونحن المسلمين لا نكلف تصديق تاريخ اليهود، وإن عزوه إلى موسى عليه السلام، فانه لا ثقة عندنا بأنه من التوراة، وأنه بقى كما جاء به موسى .

وقد أهم الله تعالى هنا أمر النفس، التي خلق منها، وجاء بها نكرة، فندعها على إجمالها، فاذا ثبت ما يقوله الباحثون من الأفرنج، من أن لكل صنف من أصناف البشر أباً، كان ذلك غير وارد على كتابنا، كما يرد على كتابهم التوراة، لما فيها من النص الصريح على ذلك ... »

ثم يختم ذلك بقوله:

وليت شعري، ماذا يقول الذين يذهبون إلى أن المسألة قطعية بنص القرآن .

فيمن يوقن ، بدلائل قامت عنده ، بأن البشر من عدة أصول ؟  
 هم يقولون إذا أراد أن يكون مسلماً ، وتعذر عليه ترك يقينه في المسألة ، إنه لا يصح  
 إيمانه ، ولا يقبل إسلامه ، وإن أيقن بأن القرآن كلام الله ، وأنه لا نص فيه يعارض  
 يقينه . (١)

وكذلك يجد الشيخ محمد عبده ، أن في القرآن محلاً لنظريتي « تنازع البقاء »  
 و « البقاء للأصلح » .

وهو يعتبرهما من سنن الله في الكون ، وفي تاريخ الانسان .  
 - ويحسن بنا أن نقول الآن كلمة في السنن ، التي كثيراً ما يرد ذكرها في كتابات  
 محمد عبده وتلاميذه .

إن الذين يعرفون أهل السنة ، يعلمون أنه لا محل عندهم للقانون الطبيعي بالمعنى  
 العلمي ، لأنهم يقولون إن الإرادة الالهية اختصت بالقدرة المطلقة ، وأنها العلة الفاعلة  
 لكل وجود ، وأنها السبب في وجود الكائنات ، وفي استمرار وجودها ، بواسطة  
 الخلق المستمر . (٢)

ويقرر الشيخ محمد عبده ، أن إرادة الله مطلقة ، وأنها العلة الفاعلة لجميع الكائنات ،  
 غير أنه يجد في العبارة التي ترد كثيراً في القرآن ، وهي ( سنة الله ) ، تعبيراً عن فكرة  
 القانون الطبيعي . وأهم نص في هذا الموضوع هو قوله ( سنة الله في الذين خلوا من قبل  
 ولن تجد لسنة الله تبديلاً ) . ( سورة ٣٣ ، آية ٦٢ )

وقوله أيضاً ، ( فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلاً ، ولن تجد  
 لسنة الله تحويلاً ) . ( سورة ٣٥ ، آية ٤٣ )

وهذه الآيات تشير على وجه خاص ، إلى عناية الله بالانسان ، وإن كانت كلمة  
 ( السنة ) تطلق أيضاً على الطبيعة ، كما في قول الشيخ عبده ( للكون سنن في تكوين  
 الأحجار الكريمة وغير الكريمة كالصخور ، وفي نمو النبات وحياة الحيوان وفي اجتماع  
 الأجسام واقتراحها ، وتحللها وتركبها ، وهي ما عيناها بالأصل الثاني ) .

وهو يعد هذه السنن حقائق عليية في كلامه على الطبيعة والفلك ، ويخصها بعناية أكبر

(١) التاريخ ١٢ ص ٤٨٣ وما بعدها — جولزير من ٣٥٨ — ٣٥٩ .

(٢) ماكدونالد — « تطور علم الكلام في الاسلام » ص ٢٠١ وما بعدها .



عند كلامه على سنن الجماعة فيقول في العبارة ... « وللبشر سنن خاصة بهم في حياتهم الاجتماعية ، عليها يسرون ، وفيها يتقلبون ، قوتهم وضعفهم ، وغناهم وفقروهم ، وعزم وذلمهم ، وسيادتهم وعبوديتهم ، وحياتهم وموتهم ، كل ذلك غاية لاتباع سنن الله . وأولئك الذين يعيشون وفقاً لسنن الله ، هم الذين لهم الغلبة على غيرهم من الأمم .<sup>(١)</sup> »  
والقرآن ، هو أول كتاب عنى بهذه السنن الاجتماعية ، فمن العبث إنكارها ، أو محاولة الخروج عليها . وما من أمة فعلت ذلك ، إلا وكتب عليها الضعف .  
وفي تفسيره لقوله تعالى « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » (سورة

١٣ ، آية ١٢ )

يقول : « إن الأمم ما سقطت من عرش عزها ، ولا بادت وعى اسمها من لوح لوجود ، إلا بعد تكويها عن تلك السنن التي سننها الله على أساس الحكمة البالغة . إن الله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ، ورفاهة وخفض عيش ، وأمن وراحة ، حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل ، وصحة الفكر ، وإشراق البصيرة ، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة ، والتدبر في أحوال الذين جاروا عن صراط الله ، فهلکوا وحل بهم الدمار ثم الفناء لعدولهم عن سنة العدل ، وخروجهم عن طريق البصيرة والحكمة ، ... ولأنهم اختاروا الحياة في الباطل على الموت في نصرة الحق .<sup>(٢)</sup> »

والسبب في أن المسلمين سقطوا فريسة لغيرهم من الأمم ، هو أنهم غفلوا عن اتباع أحكام القرآن . فلم يدرسوا السنن التي تهدي إلى الطريق السوي ، ولا فائدة لهم في دعواهم بأنهم مسلمون ، وأنهم مسلمون صالحون ،<sup>(٣)</sup> فليس الأمر أمر صلاح فقط . ولهذا يقول تعالى ( وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وهلمها مصلحون ) (سورة ٣ ، آية ١١٧)  
ويعطينا القرآن في الآيات ٢٤٩ — ٢٥٣ من السورة ٢ ، وهي التي تتناول الكلام على قصة داود وجالوت وحرب بني إسرائيل ، سلسلة من النواميس الاجتماعية ، الخاصة بشئون الأمم السياسية ، وتقدمها العام .

(١) للنار ج ٩ ص ٥٤ ، ٥٥ . في الواقع ان هذه هي عبارة محمد رشيد رضا ، ولكنها تعبر تميراً دقيقاً ، عن آراء محمد عبده .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

(٣) النار ج ٩ ص ٢٥٦ .

ويؤخذ أحد هذه التواميس من الآية ٢٥٢ الى تقول ( ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض )

يقول الشيخ عبده : « ودفع الله الناس بعضهم ببعض ، من السنن العامة ، وهى ما يعبر عنه علماء الحكمة فى هذا العصر بتنازع البقاء . ويقولون ، إن الحرب طبيعية فى البشر ، لأنها من فروع تنازع البقاء العامة .

ثم يقول : وأنت ترى أن قوله تعالى : ( ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ) ليس نصاً فيما يكون بالحرب والقتال خاصة ، بل هو عام لكل نوع من أنواع التنازع بين الناس ، الذى يقتضى المدافعة والمقاتلة .

ويظن بعض المتطفلين على علم السنن فى الاجتماع البشرى ، أن تنازع البقاء الذى يقولون إنه سنة عامة ، هو من إثرة الماديين فى هذا العصر وإنه جور وظلم هم الواصفون له والحاكمون به ، وإنه مخالف لهدى الدين ، ولو عرف من يقولون هذا معنى الانسان أو لو عرفوا أنفسهم . لما قالوا ما قالوا . »

ويستنتج الشيخ عبده سنة أخرى من قوله تعالى ( لفسدت الأرض ) هى السنة التى يعبر عنها علماء الاجتماع بالانتخاب الطيعى أو بقاء الأمثل .

يقول : « ووجه ذلك جعل هذا من لوازم ما قبله ، فانه تعالى يقول ، إن ما فطر عليه الناس من مدافعة بعضهم بعضاً عن الحق والمصلحة ، هو المانع من فساد الأرض ، أى هو سبب بقاء الحق ، وبقاء الصلاح » (١)

وقد استنتج الشيخ عبده هذه السنن نفسها ، من آيات أخرى ، وحاول أن يطبقها فى مواضع مختلفة . فهو مثلاً يقول :

« وتختلف الأنظار فى الكون ، إنما هو من تصارع الحق والباطل ، ولا بد أن يظفر الحق ويعلو على الباطل ، بتعاون الأفكار ، أو صولة القوى فيها على الضعيف » (٢)

ولقد كان الشيخ محمد عبده يعتقد اعتقاداً جازماً أن روح الاسلام ، إذا فهم على وجهه الصحيح ، تفسح صدرها لكل بحث علمى . فقرر فى مقالاته التى كتبها فى الدفاع عن

(١) تفسير المنار ، ج ٢ ص ٤٨٣ وما بعدها . — انظر أيضاً المنار ، ج ٨ ص ٩٢٩ و ٩٣٠

وجولنيزير ص ٣٣٥ — ٣٣٦ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٥٥ ، الترجمة الفرنسية ص ٣٥ .

الدين ، « أن الاسلام كان في الماضي أكثر تسامحاً من النصرانية . »

وهو يورد في رسالة التوحيد عبارة لكاتب أوروبي لم يذكر اسمه ، تقول إن الاسلام هو السبب في قيام روح البحث في أوروبا في القرن السادس عشر . ويؤيد ما جاء في هذه الرواية . (١)

وهو في الوقت نفسه ، يأسف على جمود التفكير عند المسلمين في العصر الحاضر ، وينحى باللوم على أولئك الذين يقولون بتحريم العلم الحديث والتفكير الحديث ، ويمتاز بأنه كان يرى ن هذه الحال ستنتفضي فيقول :

« هذا الكتاب المجيد ، الذي كان يتبعه العلم حيث سار شرقاً وغرباً ، لابد أن يعود نوره إلى الظهور ، ويمزق حجب هذه الضلالات ، ويرجع إلى موطنه الأول في قلوب المسلمين ، ويأوى إليها العلم ، يتبعه وهو خليله الذي لا يأنس إلا إليه ، ولا يعتمد إلا عليه . » (٢)

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٧٨ ، الترجمة الفرنسية .

(٢) الاسلام والنصرانية ص ١٣٢ .

## الفيض الساب

تعاليم محمد عبده

الدرجاء بالله :

لاحظنا من قبل أن محمد عبده كان في أول أمره يقول بوحدة الوجود عند كلامه على ذات الله . وهو يقرر هذا في رسالة الواردات فيقول:

« لا تسبعد أن المعلول شأن من شئون علته ، فانك لست تفعل عن كون البيت شأنًا لأجزائه ، واعتباراً من اعتباراتها ، والشجرة طور الحبة ، وشأن من شئونها ، والأمواج طور البحر وشأن من شئونه ، وهكذا جميع الأمور فهي ليست في صور وجودها إلا دليلاً على وجود الله . »

ثم يقول :

« نقول ليس وجود إلا وجوده ولا وصف إلا وصفه فهو الموجود وغيره المعلوم ... وإذا كان الكمال هو الوجود ، والنقص هو العدم ، فهو الكمال لذاته ، حيث لا عدم له في شيء من جهات . إن كل كمال فهو بروز كماله .

ولما كانت مظاهر الممكنات طلسم ذاته وصفاته ، لا وإن العلوم من الممكنات الظاهرة ، فهي طلسم لعله الحقيقي ، فملك طلسم وعله باطنه ، وملك على ذلك شهيد ، والعالم بغيره أولى أن يعلم ذاته .

وأيضاً لما كان الحق هو الوجود من كل جهة ، والجهل عدم محض ، فيستحيل عليه عليه الجهل ويجب له العلم ، فهو العالم بذاته لذاته ، وكل ما نشأ عن ذاته ... فلا بد أن نقول إن عليه عين ذاته وهو عين عليه بذاته ...

وكأن ذاته واحدة بالذات ، والكثرة إنما وقعت في عالم التجليات ، فكذا عليه بالكل واحد بالذات ، وكثرته في عالم التجليات ، فدقق النظر وإياك أن تحجيك الكثرة عن ذات الوحدة فإن البحر لو علم بذاته فليس يحتاج إلى علم آخر يعلم به أمواجه . » (١)

ويعتقد الشيخ محمد عبده في الرسالة نفسها رأياً يخالف به الأشعرى وهو قوله . « إن الله يعلم الأشياء بذاتها لأنه علة وجودها ، وليس يعلمها بوصف الجزئية لأن ذلك إنما يكون بعد وجودها الخارجى . »

وهو يخالف الحكماء أيضاً ومن ذهب مذهبهم بقوله « إن الله يعلم الجزئيات لا الكليات قطعاً . »

وقد أنكر أيضاً قول الصوفية : إن الزمان شأن من شئون الحق وإن جميع الكائنات الداخلة تحت حكم الزمان حاضرة لديه ، وقرر أنه يعلم الأشياء بعلمه بذاته . (١)  
ثم قد قول من قلده الحكماء فيما ذهبوا إليه من القول بأن علم الله بالجزئيات إنما يكون بارتسام الصور في ذاته ، وقرر أن علمه ليس بالارتسام وقال بعلم ذاتي لله هو عين ذاته . (٢)  
على أننا لا نجد في رسالة التوحيد التي ألفها فيما بعد أثراً لهذه التعاليم التي قال بها في شبابه والتي تقرر وحدة الوجود ، بل نجد فيها الدليل على وجود الله معتمداً على نظرية الواجب والممكن ، وهي نظرية أخذها علماء الكلام عن فلاسفة المسلمين بعد أن أخذها هؤلاء عن فلاسفة اليونان

وهذا الدليل يقوم على أن لكل معلول علة ، وأن هذه العلة لا بد لها من علة ، ولكن سلسلة العلل تؤدي بالعقل إلى التسليم بوجود العلة الأولى أو السبب الأول ، ووجوده من ذاته ، وهو واجب الوجود ، أزلي أبدي ، وهو علة الكائنات جميعاً . (٣)

ويؤيد هذا الرأي بما نلاحظه في الكون من النظام والترتيب ، وما نشاهده من تعاقد الأسباب والمسببات فكلها مظاهر تدل على حكمته وتديره .

لا بد للعقل إذن من أن يعتقد بوجود إله خالق واجب الوجود عالم حكيم قادر ، وأن يسلّم بأنه واحد لما في الكون من وحدة النظام .

ويقول الشيخ عبده :

هل يمكن لمجرد الاتفاق المسمى بالصدقة أن يكون نبوعاً لهذا النظام وواضعاً لتلك القواعد التي يقوم عليها وجود الأكوان ، عظيمها وحقيقتها . (٤)

(١) تاريخ ج ٢ ص ١٥ — ١٧ وهورتن ج ١٤ ص ٩٥ — ٩٦ .

(٢) تاريخ ج ٢ ، ص ١٥ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٢٩ وما بعدها . الترجمة الفرنسية ص ٧ .

(٤) رسالة التوحيد ص ٤٣ — الترجمة الفرنسية ص ٢٩ .

ثم يقول :

« إن بعض صفات الخالق يمكن أن تعرف بالعقل وقد أيدها الوحي أيضاً وهي صفات القدم ، أى الوجود من الأزل ، والبقاء ، أى البقاء إلى الأبد ، ونفى التركيب في ذاته والحياة والعلم والارادة والقدرة والوحدة . وهذه الصفات جميعاً تصل إليها بالعقل والبرهان . فمثلاً العلم ضرورى بالبداية ، ويؤيده ما نشاهده في نظام الكون من الأحكام والاتقان والترتيب والانسجام . » (١)

ويدلل على وحدانية الله بقوله :

« لأنه لو تعدد واجبو الوجود لتخالفت أفعالهم بتخالف علومهم وإراداتهم ، فتضارب أفعالهم حسب التضارب في علومهم وإرادتهم ، فيفسد نظام الكون ، بل يستحيل أن يكون له نظام ، بل يستحيل وجود ممكن من الممكنات ، لأن وجود كل ممكن لا بد أن يتعلق به الایجاد على حسب العلوم والارادات المختلفة ، فيلزم أن يكون للشيء وجودات متعددة وهو محال —

« لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا » ( سورة ٢١ ، آية ٢٢ ) لكن الفساد يمتنع بالبداية ، فهو جل شأنه واحد في ذاته وصفاته ، لا شريك له في وجوده ولا في أفعاله . » (٢)  
« ومن الصفات ما جاء ذكره على لسان الشرع ، ولا يحيله العقل إذا حمل على ما يليق بواجب الوجود ، ولكن لا يهتدى إليه النظر وحده ، ويجب الاعتقاد بأنه جل شأنه متصف بها اتباعاً لما قرره الشرع وتصديقاً لما أخبر به . فمن تلك الصفات ، الكلام ، والسمع والبصر .

والذى يوجه علينا الايمان ، هو أن نعلم أنه تعالى متصف بهذه الصفات ، أما كون الصفات زائدة عن الذات . أو هى نفس الذات ونحو ذلك من الشئون التى تختلف عليها النظر ، فما لا يجوز الخوض فيه إذ لا يمكن لمقول البشر أن تصل إليه

وهذا يتوقف الشيخ عبده عن البحث في أهم المسائل التى شغلت بال المتكلمين في الاسلام .

وقد أيد رأى أهل السنة في الصفات فقال :

« إن صفات الله تعالى ، هى وإن شابهت بالاسم الصفات التى يتصف بها البشر ،

(١) رسالة التوحيد ص ٤١ ، والترجمة ص ٢٧ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٤٨ ، والترجمة ص ٣١ .

إلا أنه لا يشبهه شيء من خلقه وأنه لا نسبة بينه وبينهم إلا أنه موجدهم . (١)  
 « وماورد من ألفاظ الوجه واليدن ، والاستواء على العرش ونحوها له معان عرفها  
 العرب المخاطبون بالكتاب . » (٢)

وهو يصور العقيدة في صورة بسيطة فيقول :

« فالذى يوجه علينا الايمان هو أن نعلم أنه موجود لا يشبه الكائنات ، أزل أبدي ، حتى  
 عالم ، مريد قادر ، منفرد في وجوب وجوده ، وفي كمال صفاته ، وفي صنع خلقه ، وأنه  
 متكلم سميع بصير ، وما يتبع ذلك من الصفات التي جاء الشرع باطلاق أسماها عليه . » (٣)

وفعل الله صادر دائماً عن اختياره القائم على علمه وإرادته وقدرته ، فليس من  
 أفعاله ولا من تصرفه في خلقه ما يصدر عنه بالعلية المحضة والاستلزام الوجودي بدون  
 شعور ولا إرادة ، وليس من مصاغ الكون ما يلزمه مراعاته لزوم تكليف بحيث لو لم يراع  
 لتوجه عليه التقديراتية تنزهها عن اللامية ، تعالى عن ذلك علواً كبيراً . ولكن نظام الكون  
 ومصالحه العظمى إنما تقررت له بحكم أنه أثر الوجود الواجب الذي هو أكمل الوجودات  
 وأرفعها ، فالكمال في الكون إنما هو تابع لكمال الممكن . (٤)

ويقول في موضع آخر « إن أفعال الله من خلق ورزق الخ . . . . . ثبت له تعالى  
 بالامكان الخارجي ، إى لا يحتملها العقل ولا يحيلها وهي ليست واجبة الصدور عنه  
 لذاته . » (٥)

(١) رسالة التوحيد ص ١٦٨ والترجمة ص ١٠٤ و ٢٢٣ و ١٣٧ . يظهر أنه استقر رأيه على  
 هذا وإن كان قد قرر من قبل « أن القرآن جاء يصف الله بصفات وإن كانت أقرب إلى التنزيه مما  
 وصف به في مخاطبات الأجيال السابقة فمن صفات البشر ما يشاركها في الاسم أو في الجنس كالقدرة  
 والاختيار والسمع والبصر . » ويقول رشيد رضا « قولان اختار المؤلف في النرس أولهما » ص ٩ — والترجمة  
 ص ٧ . انظر هورتن ج ١٤ ، ص ٧٩ هامش ٥ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٦٩ — الترجمة الفرنسية ص ١٠٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٧ — الترجمة ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر ص ٤٥ ، ٤٦ — الترجمة ص ٣٠ — مقدمة الترجمة ص ٦٢ — يلاحظ  
 المترجم أن محمد عبده حين ينظر إلى مبدأ العلية من ناحية الضرورة الحلقية بدلا من ناحية الضرورة  
 الطبيعية يتبع نظرية المتأخرين من متكلمي الأشاعرة وهي وسط بين آراء الأشعري وآراء المعتزلة .

(٥) نفس المصدر ص ٥٨ — الترجمة الفرنسية ص ٣٧ — يلاحظ أنه يستعمل الامكان الخاص  
 وهو اصطلاح استعمله ابن سينا ، انظر هورتن ج ١٤ ص ٩٨ .

وقد تكلم الشيخ عبده في موضوع خلق القرآن وهل هو قديم أم حادث ، وهو أمر أثار جدلاً حاداً بين المسلمين حتى أفضى إلى الاضطهاد . وكان رأى محمد عبده الذى بسطه في الطبعة الأولى من رسالة التوحيد يقول بخلق القرآن ، ولكن صديقه محمد محمود الشنيطى ذكره بأن هذا الرأى لا يتفق مع رأى أهل السنة القائل بأن الكلام صفة من صفات الله القديمة ، وأن ما فى القرآن تبير عنه ولكن مظاهره التى تشمل الألفاظ المنطوقة والمقرّوة مخلوقة . فأقر محمد عبده هذا النقد وأدخل فى الطبعات اللاحقة عبارة تتفق مع الذى قبله . ولكن حذف من الطبعة الخامسة كل ما يتصل بالموضوع ولم يبق إلا قوله « يقرر القرآن أنه كلام الله ومصدر الكلام الصادر عن الله ينبغى بالضرورة أن يكون أحد صفاته وأن يكون قديماً بقدم ذاته . » (١)

#### رأى فى الإنسان :

ذكرنا فيما تقدم شيئاً من رأى الشيخ محمد عبده فى أصل البشر . وهو يقرر أن الله خلق الإنسان ، على أنه ليس من الضرورى أن يكون قد خلق زوجاً واحداً انحدرت منه جميع السلالات البشرية . وهو يذكر فى رسالة الواردات أن النفوس الجزئية أشعة النفوس الكلية التى تنقسم إلى أربع مراتب (٢) ولكننا لا نجد ذكراً لثل هذا فى مؤلفاته الأخيرة بل نجده فى رسالة التوحيد يقول :

« اشتغل الإنسان كثيراً بتحصيل العلم بأقرب الأشياء وهو نفسه ، أراد أن يعرف بعض عوارضها وهل هى عرض أو جوهر ، هل هى قبل الجسم أو بعده ، هل هى فيه أو مجردة عنه ، كل هذه صفات لم يصل العقل إلى إثبات شيء منها يمكن الاتفاق عليه . ولكن اتفقت كلمة البشر إلا قليلاً على أن لنفس الإنسان بقاء تحيا به ، بعد مفارقة البدن ، وأنها لا تموت موت فناء ، وإنما الموت المحتوم هو ضرب من البطون والخفاء ، وإن اختلفت منازلهم فى تصوير ذلك البقاء ... »

هذا الشعور العام ، لا يمكن أن يعد ضلة عقلية ، أو نزعة وهمية ، وإنما هو من الالهامات التى اختص بها هذا النوع ، وإن شذ أفراد منه ، أنكروا هذا الشعور كما

(١) رسالة التوحيد ص ٣٠ الترجمة ص ٣٣ — انظر للتأرجح ١ ، ص ٤٦٥ ، ٤٦٦ ومقدمة رسالة التوحيد ص ٦٣ وهورتن ج ١٤ ص ٩٨ .

(٢) تاريخ ج ٢ ، ص ٢٠ وما بعدها . هورتن ج ١٤ ، ص ١٠٠ .



ذهب غيرهم إلى أن العقل والفكر ليسا بكافيين للارشاد في عمل ما أو إلى أنه لا يمكن للعقل أن يوقن باعتقاد ، بل قالوا أن لا وجود للعالم إلا في اختراع الخيال ، وأنهم شاكون حتى في أنهم شاكون ، ولم يطعن شنود هؤلاء في صحة الإلهام العام المشعر لسائر أفراد النوع أن الفكر والعقل هما ركن الحياة وأساس البقاء إلى الأجل المحدود . كذلك قد ألهمت العقول وأشعرت النفوس أن هذا العمر القصير ليس هو منتهى ما للإنسان من الوجود بل الإنسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن \* ثم يكون حياً باقياً في طور آخر وإن لم يدرك كنهه .

« ذلك إلهام يكاد يزاحم البديهة في الجلاء ، يشعر كل نفس أنها خلقت مستعدة لقبول معلومات غير متناهية من طرق غير محصورة ، شيقة إلى لذائذ غير محدودة ولا واقفة عند غاية ، مهيئة لدرجات من الكمال لا تحددها أطراف المراتب والغايات ، معرضة لآلام من الشهوات ونزعات الأهواء ونزوات الأمراض على الأجساد ومصارعة الأجواء والحاجات ، وضروب من مثل ذلك لا تدخل تحت عد ولا تنتهى عند حد ، إلهام يلتفتها بعد هذا الشعور إلى أن واجب الوجود للأنواع إنما قدر الاستعداد بقدر الحاجة في البقاء ، ولم يعهد في تصويره العبث والكيل الجزاف ، فما كان استعدادة لقبول ما لا ينتهى من معلومات وآلام ولذائذ وكالات لا يصح أن يكون بقاؤه قاصراً على أيام أو سنين معدودات .<sup>(١)</sup> »

منح الله الإنسان الحواس التي يدرك بها ما يحتاج إليه في حفظ نفسه وتوفير منافعها ، وجعل له من العقل ما يميز به الحق من الباطل والضار من النافع<sup>(٢)</sup> ، ومنحه الوجدان ، لادرأه ما يحدث في النفس من ميول ورغبات ، والإنسان في حاجة إلى العقل والوجدان ، فكلاهما يعين الآخر والعلم الصحيح مقوم للوجدان ، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم .

« في بعض الأحيان يلوح أن هناك تخالفاً بين العقل والوجدان فمثلاً قد يدرك عقلك الضرر في عمل ولكنك تعمله طوعاً لوجدانك ، ولكن الواقع أن التخالف غير موجود وما بدا أنه يقين في العقل ليس إلا صورة عرضت عليك من مول غيرك ولم تكن قائمة على العلم الصحيح ، أو أن ما ظنه وجدانك ليس إلا وهماً تمكن منك ،

(١) الرسالة من ٩٨ وما بعدها — الترجمة من ٦١ وما بعدها .

(٢) للنار ٩ ، من ١٥٩ ، تفسير السورة ١٧٧ آية ٤ .

## أو عادة موروثة . (١)

إن حاجات الانسان وقواه المدركة تختلف في اختلاف الشعوب والأفراد اختلافا لا تنهى درجاته تبعاً لاختلاف الجنس والجور وأحوال المعيشة ، وهم يتفاوتون في قوى الذاكرة والخيلة والمفكرة . (٢)

«والانسان مجبول على أن يختار ما هو أنفع وأصلح! ولكن لما خلق مدنيا بالطبع ، مستعداً للكمال الشخصى والنوعى بالعمل التدرجى والتعاون ، والعمل لا يكون إلا بعلم ، والعلم لا يكون إلا بالكسب ، كان هذا الانسان عرضة للجهل بوجود المصالح والمفاسد والمنافع والمضار سواء أكانت للأفراد أو للأمم والشعوب . والجهل مشين للانسان فكأن أفراد وجماعته ينجون على أنفسهم ويطلبونها من حيث يظنون أنهم ينفقونها ، فقطرتهم تطلب الحق الذى فيه المصلحة ، ولكن عقولهم تخطئ في تحديده وفي تمييز الحقوق النافعة من الأباطيل الضارة .

«والباطل ليس من خصائص الانسان بالفطرة ، ولكنه من الأعراض التى تتخالف عليه لكونه ذا إرادة واختيار في أفعاله وفي علمه ، ولكنه محتاج إلى الدين ليساعد عقله وفطرته . (٣)

«وقد خلق الانسان محاطاً بالشهوات . مكتسفاً بالأميال ، مقيداً بالأغراض ، فمأسرهما فلا تصور حسناً إلا ما تستحسن ولا تخيل جيلاً إلا ما تستجمل . وهذا أمر يكاد يكون طبيعياً فطرياً لا يمكن الانسان أن يغالبه ولا أن يتخلص منه وإن أمكن في بعض الأحيان تقليل سطوته وتهديد سلطته . على أن هذا أيضاً ليس في وسع كل واحد ولا في طاقة كل شخص ، فلا يستطيعه إلا من كبرت همته ، ولا يقدر عليه إلا من ذكت فظنته ، حتى يتمكن من ردع تلك البواعث وكبح تلك الحوادث بما يتخذ من الوسائل المختلفة حسب اختلاف المقاصد والذرائع المتنوعة حسب تنوع الغايات . (٤)

والانسان عجيب في شأنه ، يصعد بقوة عقله إلى أعلى مراتب الملكوت ، ويطاول بفكره أرفع معالم الجبروت ، ويسامى بقوة ما يعظم عن أن يسامى من قوى الكون الأعظم ، ثم

(١) الاسلام والنصرانية ص ١٣٦ .

(٢) الرسالة ص ٨٢ — الترجمة ص ٥٢ .

(٣) النار ج ١ ص ٥٩ — انظر أيضاً حاجة البشر الى الرسل ص ١٥٥ .

(٤) تاريخ ج ٢ ص ٢١٠ — ٢١١ .

الاستكانة والخضوع متى عرض له أمر ما لم يعرف سيئه ، ولم يدرك منشأه . (١)  
ويرى الشيخ محمد عبده ، أن الناس جميعاً متساوون تمام المساواة في الطابع والحقوق  
الموروثه وفي نسبتهم إلى الله ، بهذا قال الرسول (٢) ولا فرق في هذا بين الرجال والنساء .  
وفي تفسير قوله ( تعالى ) ( فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر ولا أنثى ) .  
(سورة ٣ آية ١٩٧ ) يقول :

« إن العبرة في النجاة من العذاب ، والفوز بحسن الثواب ، إنما هي إحسان العمل  
والاخلاص فيه ، وتدل هذه الأمور على أن الذكر والأنثى متساويان عند الله في الجزاء متى  
تساويا في العمل ، وقد بين الله علة هذه المساواة بقوله : ( بعضكم من بعض ) فلا فرق  
بينهما في البشرية ، ولا تفاضل بينهما إلا بالأعمال .

« ومن علم أن جميع الأمم كانت تهضم حق المرأة قبل الاسلام ، وتعدّها كالبيمة  
المسخرة لمصلحة الرجل وشهوته ، وعلم أن بعض الأديان فضلت الرجل على المرأة بمجرد  
كونه ذكراً وكونها أنثى ، وبعض الناس عد المرأة غير أهل للتكاليف الدينية ، وزعموا أنها  
ليس لها روح خالدة ، من علم هذا ، قدر هذا الإصلاح الاسلامي لعقائد الأمم ومعاملاتها  
حق قدره وتبين له أن ما تدعيه الأفرنج ، من السبق إلى الاعتراف بكرامة المرأة  
ومساواتها للرجل باطل . فالاسلام السابق ، وإن شرائعهم وتقاليدهم الدينية والمدنية  
لا تزال تميز الرجل على المرأة . نعم إن لهم أن يعتجوا على المسلمين بالتقصير في تعليم  
النساء وتربيتهن ، وجعلن عارفات بما هن وعليهن ، ونحن نتعرف باننا مقصرون ، تاركون  
لهداية ديننا ، حتى صرنا حجة عليه . » (٣)

وقد عني الشيخ عبده عناية كبيرة بالكتابة في موضوع الجبر والاختيار ، ولهذه  
العناية سببان ذكرهما في مقاله عن القضاء والقدر الذي نشره في جريدة العروة الوثقى .  
أما أولهما ، فهو أن « الأفرنج كما يقول ينسبون عادة الانحطاط الحالي في البلاد  
الاسلامية إلى تمكن عقيدة القضاء والقدر فيهم ، وتحويل جميع مهابتهم على القدرة الالهية ،  
وقد نفى ذلك نفياً قطعياً وقال :

« إنه لا يوجد مسلم في هذا الوقت من أية فرقة كانت ، يرى مذهب الجبر المحض ،

(١) الرسالة ص ١١٦ ترجمة ص ٧٢ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١٥٥ — الترجمة ص ٩٦ .

(٣) النار ج ١٢ ص ٣٤١ — جولدزهر ص ٣٦٣ .

ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة «... بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون جزءاً اختيارياً في أعمالهم ، ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم» (١)

وبالرغم من فيه لهذا الأمر نجد أن السبب الثاني الذي ذكره في مقاله ، يشمل التسليم بوجود هذه العقيدة عند المسلمين ، وذلك في قوله : «إتنا لا ننكر أن هذه العقيدة قد غالطها في نفوس بعض العامة من المسلمين شوائب من عقيدة الجبر ، وربما كان هذا سبباً في رزيتهم ببعض المصائب التي أخذتهم بها في الأعصر الأخيرة» .

ويقول في موضع آخر : «لا أنكر أن هذه المسألة ، أي مسألة الكسب والاختيار كانت من أعظم المسائل خطراً في الاسلام ، ولكن لحسن الحظ كان في مرور الزمان ما يهدي الناس إلى وجه الحق فيها ، ويرشدهم إلى أن يرجعوا إلى كتاب ربهم . وهدى نبيهم» (٢)

وهو يعنى بنشر هذا الرأي المعتدل ، فنجده في رسالة التوحيد ، يكرر العبارة التي اصطلح عليها المتكلمون ، والتي تقول بكسب الانسان لايمانه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال (٣) . ويؤكد في وضوح تام وقوة عظيمة شعور الانسان بحريته واختياره في أفعاله ، ومسئوليته عما يفعل «فهو يشعر بأنه مدرك لأعماله الاختيارية ، يزن نتائجها بعقله ويقدرها بأرادته ، ثم يصدرها بقوة ما فيه ، وكل ذلك يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ، لا يحتاج في ذلك إلى دليل يهديه ، ولا معلم يرشده» .

ثم يقرر أن الانسان يعلم بالمشاهدة أيضاً ، أن في الكون قوة أعظم من قوته ، ولكنه مع ذلك يجب ألا ينسى نصيبه فيما بقى . «على هذا قامت الشرائع ، وبه استقامت التكاليف ، ومن أنكر شيئاً منه ، فقد أنكر مكان الايمان من نفسه وهو عقله الذي شرفه الله بالخطاب في أوامره ونواهيه» (٤)

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٦٣ وما بعدها.

(٢) النار ج ٦ ص ٥٨٩ — تفسير سورة النصر (سورة ١٠٣ ، آية ٣).

(٣) رسالة التوحيد ص ٦٩ — الترجمة الفرنسية ص ٤٢.

(٤) رسالة التوحيد ص ٦٥ — ٦٧ — الترجمة الفرنسية ص ٤٢ — ٤٣ — هورتن ج ١٤

وقد قرر محمد عبده رأيه في هذا الموضوع في وضوح وإيجاز ، عند تفسيره لسورة العصر إذ يقول :

« الوجدان يشهد ، والحس يشاهد ، أن الانسان مختار في بعض أفعاله . . كن يقتل آخر مثلاً .... »

ثم جاء القرآن بقوله : « بما كنتم تعملون » . وقوله : « وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم » . وتقول آية أخرى : « والله خلقكم وما تعملون » . فلو سلم أن المراد « بما تعملون » العمل نفسه ، فقد نسب العمل إليهم ، وقامت أحكام الشريعة جميعاً على هذا الأصل .

ولو كان فعل العبد ليس له ، لبطل تكليفه به . . . . فالعقل والشرع والحس والوجدان متضافرة على أن فعل العبد فعله ، وكون جميع الأشياء راجعة إلى الله تعالى ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليه . ولا يتصور اعتبارها موجودة ، إلا إذا اعتبرت مستندة إليه بما قام عليه الدليل ، بل يكاد يصل إلى البداهة .

« ومثل هذا يقال في عظمة قدرة الله تعالى ، وإنه إن شاء سلطنا من القدرة والاختيار ما وهبنا ، فهو أمر نشاهده كل يوم ؛ ندبر شيئاً ثم يأتي من الموانع من تحقيقه ما لم يكن في الحسبان ، وتناول عملاً ، ثم تنقطع قدرتنا عن تميمه . كل ذلك لا نزاع فيه ، شمول علم الله لما كان ولما يكون ، قام عليه الدليل ولا شبهة فيه . »

ثم ينتهي محمد عبده من ذلك إلى نتيجة عملية فيقول « فوجب على كل مسلم أن يعتقد بأن الله خالق كل شيء على النحو الذي يعلمه ، وأن يقر بنسبة عمله إليه كما هو بديهى عنده ويعمل بما أمره به ، ويتجنب ما نهاه عنه باستعمال ذلك الاختيار الذي يجمده من نفسه ، وليس عليه بعد ذلك إن رفع بصره إلى ما وراءه » (١)

ويرى الشيخ عبده في الوقت نفسه ، أنه لو فهم قضاء الله وقدره للحوادث حق الفهم لكان لهذا أثر خلقي عظيم الخطر . « فالاعتقاد بالقضاء والقدر ، إذا تجرد عن شناعة الجبرية ، يتبعه صفة الجرأة والاقدام ، وخلق الشجاعة والبسالة ، ويمتد على اقتحام الممالك التي توجف لها قلوب الأسود ، وتنشق لها مرائر النور . هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات ، واحتمال المكاره ، ومقارعة الأهوال ، ويحلبها بحلى الجود والسخاء ،

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٦٧ . مقاله عن القضاء والقدر .

ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها ، بل يحملها على بذل الأرواح ، والتخلي عن نضرة الحياة ، كل هذا في سبيل الحق الذي قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة .

والذي يعتقد بان الأجل محدود ، والزمن مكفول ، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء ، كيف يهرب الموت في الدفاع عن حقه ، وإعلاء كلمة أمته أو ملته ، والقيام بما فرض الله عليه من ذلك ؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله في تعزيز الحق وتشديد المجد على حساب الأوامر الإلهية ، وأصول الاجتماعات البشرية ؟

كان محمد عبده يرى أن لعقيدة القضاء والقدر كل هذا السلطان العملي ، ولهذا أراد أن يهدي الجمهور إلى فهمها على وجهها الصحيح ، فاستطرد يقول :

« ورجاؤنا في الراسخين من علماء العصر ، أن يسعوا جهدهم في تخلص هذه العقيدة الشريفة من بعض ما طرأ عليها من لواحق البدع ، ويذكروا العامة بسنن السلف الصالح وما كانوا يعملون ، وينشروا بينهم ما أثبتته أئمتنا رضي الله عنهم ، كالشيخ الغزالي وأمثاله ، من أن التوكل والركون إلى القضاء إنما طلبه الشرع منا في العمل ، لا في البطالة والكسل ، وما أمرنا الله أن نهمل فروضنا ، ونبتذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه . » (١)

\*\*\*

### رأيه في النبوة :

أهم موضع بسط فيه محمد عبده رأيه في النبوة ، هو القسم الذي أفرده في رسالة التوحيد للكلام على هذا الموضوع . فقد كتب في هذه الرسالة عن النبوة وما يتصل بها نحو ثمانية أبواب أو فصول تكاد تبلغ ثلث الرسالة كلها . (٢)

وقد عني بالكتابة عنها أيضاً في مؤلفاته الأخرى ، وبخاصة في تفسير القرآن الذي هيا له بالطبع كثيراً من المناسبات لبيان أهمية الاعتقاد في الرسل .

ويرى الشيخ عبده أن الإيمان بالرسول لب الدين المنزل ، وأنه الأساس الإلهي الذي تشترك فيه الأديان الثلاثة الكبيرة المنزلة وهي اليهودية ، والنصرانية ، والإسلام .

وهو يقرر أن الإسلام فاق الأديان الأخرى في هذا الميدان .

(١) تاريخ ج ٢ ص ٢٧٠ .

(٢) رسالة التوحيد ص ٩١ — ١٦٨ والترجمة الفرنسية ص ٥٧ — ١٠٣ .

اما الايمان بالرسول ، فقد كان له خطره في الاسلام في جميع عصوره ، ولكن الشيخ عبده يحاول أن يجعل له شأنًا جديدًا ببيان ماله من قيم أخلاقية ، ويعمل على تصوير الاسلام في صورة تكشف عن هذه القيم في حياة العصر الحاضر .  
وهو يسلك فيما كتبه عن الحاجة إلى الرسول سبيلين يمكن التمييز بينهما ، أحدهما فسادا والآخر اجتماعي . (١)

أما النفساني ، فيبتدىء من الاعتقاد ببقاء النفس بعد الموت ، فإن الانسان ، بصفته كائناً عاقلاً مفكراً ذا شعور ، يحس بحاجات وقوى يبدو أنها تتحقق بعد هذا الوجود المادي القصير ، وتوجهه إلى نوع من الاعتقاد في وجود حياة بعد هذه الحياة . كل هذا يدركه الانسان بفطرته ، ولكنه إذا حاول البحث في هذه الحياة الأخرى كيف تكون ، وكيف الاهتداء ، وأين السبيل ، وماذا يفعل في هذه الحياة الدنيا ليسعد في الحياة الأخرى ، أسقط في يده وأخذته الحيرة من كل جانب ، ولزمته الحاجة إلى معلم أحكم منه ، ليعث في نفسه الاطمئنان ، ويوجه خطاه إلى السبيل الذي ينعم فيه بسعادة الدارين . (٢)

فإذا قال قائل : ولم لم يودع في الفرائز ما تحتاج إليه من العلم ، حتى يعلم الانسان بفطرته السبيل المؤدية إلى السعادة العظمى ؟ فإن الجواب على ذلك ، هو أن الانسان كائن مفكر يختلف في مراتب الاستعداد باختلاف أفراده ، وأن عماد وجوده البحث والاستدلال ، فلو ألهم حاجاته كما تلهم الحيوانات ، لم يكن من النوع الانساني ، بل كان إما حيواناً آخر أو ملكاً من الملائكة ليس من سكان هذه الأرض .

أما المسلك الاجتماعي ، فقد بينه في مواضع متعددة ، في شيء من الاختلاف البسيط في تفسير قوله تعالى « وكان الناس أمة واحدة » (سورة ٢ ، آية ٢٠٩) يقول : (٣)  
ليس المراد بالامة الواحدة ديناً واحداً ، كما يذهب إليه المفسرون عادة . بل المراد أمة واحدة بمعنى ارتباط الناس معاً بروابط اجتماعية واقتصادية ، حتى أنه لا يمكن للفرد أن يعيش مستقلاً عن غيره ، ودون أن يعاون كل منهم الآخر .  
وكان الناس يعيشون معاً ، وكل منهم يكافح لما فيه مصلحته وضرورات حياته

(١) ترجمة رسالة التوحيد ص ٧٣ من المقدمة .

(٢) رسالة التوحيد ص ٩٧ وما بعدها ، الترجمة الفرنسية ص ٦٠ وما بعدها .

(٣) تفسير ج ٢ ص ٢٨٣ وما بعدها — المجلد ج ٨ ص ٤١ — ٦٧ .

لم يكن بد من أن التباين في طبائع الرجال والتفاوت في مداركهم العقلية ، يؤدي إلى الخلاف بينهم لما بينهم من منافسة متبادلة . لهذا أرسل الله برحمته الرسل لتعلم الناس كيف يرعى أحدهم حق الآخر ، ولتبين لهم هذه الحقوق ، فيمكنهم بهذا الوصول إلى السعادة في هذه الحياة وإلى تحصيل السعادة في الحياة الأخرى .

وقد أُنذروا الناس بالحياة والفشل في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى ، إذا هم خرجوا على سنتهم ، ففراز الناس إذن ، لا تكفي لتوجيه جهودهم إلى ما هو أصلح لهم ، وهم في حاجة إلى نوع آخر من الهداية ، يتصافر مع هداية العقل والتفكير ، تلك الهداية هي تعاليم الرسل ، ثم دلت في رسالة التوحيد ، على أن المحبة والعدل هما الرابطان اللذان تربطان الجماعة الإنسانية . ولكن الناس ليسوا جميعاً منساقين بهما ، كما أن جميعهم لا يخضع لدى العقل . فثمة جماعة تقدر على النجاة من الأناية والظلم وهما سبب الفقرة والاختلاف . وليس من شيء يقدر على إنقاذ الجماعة من شرهما وعلى جعلها في حالة حسنة نافعة إلا تعاليم الرسل ومالهم من تأثير ذاتي غارق للعادة (١).

والجماعة في تطورها تمر بأطوار ثلاثة تشابه أدوار الطفولة والشباب والرجولة التي يمر بها الفرد . ففي دور طفولتها تكون الجماعة خاضعة لضرورات الوجود الطبيعي ، لا تهتم إلا بالحاجات المادية وبما يحفظ نفسها وكيانها ، ولا يتوفر لديها الوقت أو الفراغ لما هو أسمى من ذلك . هذا الدور هو دور تطور الأدوات من حجرية إلى نحاسية إلى حديدية وهو دور نمو الصناعة وتقدم الفنون . وهذا يبين أن سنة الله في الأمم هي نفس سنته في الأفراد ؛ أي سنة النمو التدريجي من الضعف إلى القوة ، ومن النقص إلى الكمال . في هذا الدور كان الإنسان خاضعاً لتأثير الحواس ولما تحركه في نفسه من مخاوف وتحيزات .

ثم تعلم الناس بالتجربة شيئاً فشيئاً بعض المبادئ التي تضبط حياتهم المشتركة ، فانتقلوا من طور قصور الصبي إلى أول سن الرشد ، وأصبحوا مستعدين لتلقي النبوة . فبالاستعداد لظهور النبوة وقبول دعوتها هو مرحلة الشباب التي يبلغ العقل فيها منزلة من القوة ومقاماً من السلطة ، وتبلغ فيه النفوس من قوة التصرف في المنافع والمضار ما يخشى معه من ضلالتها أن يوقعها في خيالها عندما تعظم مطامع العقول والشهوات ، وتتسع مجالاتها ، وتبعد مطامعها هناك يخشى على الجمعية البشرية من بعض أفرادها ، أو من كل واحد منهم على بقية

(١) رسالة التوحيد ص ١٠٥ وما بعدها ، الترجمة الفرنسية ص ٦٥ وما بعدها .



أركانها كما يخشى من قوى الشاب أن تهلكه عند ما تبلغ البنية حد النمو ، وتبدو له الشهوات في أجلى صورها .

فكما أن من حكمة الله أن يهب الشاب قوة العقل عند بلوغ السن التي تعظم فيها الشهوة ، ويقوى فيها الاحساس بالحاجة إلى توفير الرغائب ، حتى يقوده في تلك الغمار ، كذلك فعل الله بالجمعية البشرية عند ما بلغت بمعارف أفرادها ذلك الحد الذى ذكرنا ، فأرسل إليها الرسل والأنبياء ، وأرسل من الآيات البينات إلى كل أمة ما يلائم حالتها النفسية ، ومكاتها العقلية . »

« ولما كان الاستعداد يتفاوت في الأمم ، كانت أمة أولى بتقديم عهد النبوات فيها ، وكانت تلك الأمة المتقدمة جذيرة بأن تكون إماماً للأمة المتأخرة ، سنة الله في الخلق .  
« هذا الطور التوراتي الجديد ، طور ظهور النبوة ، هو طور خير وسعادة ، طور هداية ورشاد وأخوة بين المهتدين فيه ، وسداد في أعمالهم ، وزرع إلى تكميل غيرهم بمثل ما كملت به أنفسهم ، وإضاءة ما أظلم من جو غيرهم بمثل ما أضاء به جوههم .

ولا يزالون كذلك ما قاموا على فهم ما جاء إليهم ، وما قيدوا عقولهم ونفوسهم بالحدود التي وضعها لهم ، وما وقفوا على سر ما حملوا عليه ، ولزموا روح مادعوا إليه . ثم يظهر طور ثالث ، ذلك أنه إذا طال الأمد على عهد النبي ، قست القلوب ، وأظلمت النفوس ، وغلبت الشهوات ، وضعف العلم بسر الدعوة ، واستعمل أهل العلم بالدين نصوص الدين فيما يضيع حكم الدين ، فيقع الاختلاف والاضطراب ، وذلك باتباع خطوات شيطان الرئاسة ، والانقياد لغوايات السياسة . وهذا الطور يدوم إلى أن يحقق الناس الإصلاح ويرجعوا إلى طاعة الدين . (١)

« فبعثة الأنبياء من متممات كون الانسان ، ومن أهم حاجاته في بقاءه ، ومنزلتها من النوع منزلة العقل من الشخص . » (٢) « والحاجة إلى الرسل ، إنما هي في معرفة صفات الله ، وليست في الاعتقاد بوجوده ، فإن وجوده يعرف بالعقل والدليل . » (٣)  
وليس من وظائف الرسل ما هو من عمل المدرسين ومعلمي الصناعات

(١) تيسير ج ٢ ص ٢٩٦ — ٣٠٠ .

(٢) رسالة التوحيد ص ١١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٣ .

(٣) نفس المصدر ص ١٥٦ — الترجمة الفرنسية ص ٩٧ .

فإن ذلك كله من وسائل الكسب وتحصيل طرق الراحة ، هدى الله إليها البشر بما أودع فيهم من الإدراك ، وجاءت شرائع الأنبياء بما يحمل على الاجتهاد بالسعي فيه ، وما يكفل التزامه الوصول إلى ما أعد الله له الفطر الإنسانية من مراتب الارتقاء .

« وأما ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيء ما ذكرنا في أحوال الافلاك أو هيئة الأرض ، فإما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمة مبدعه ، أو توجيه الفكر إلى النوص لادراك أسرارهِ وبيداته . » (١)

ثم يقول :

« إن الوحي قد عرفوه شرعا أنه كلام الله تعالى المنزل على نبي من أنبيائه ، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله ، بواسطة أو بغير واسطة ... »

ويفرق بين العرفان والالهام بقوله :

« إن الالهام وجدان تستيقنه النفس ، وتنساق إلى ما تطلب على غير شعور منها من أين أتى ، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والحزن والسرور . (٢) ولكن هذا الوجدان يمكن فقط لأولئك الذين اصطفاهم الله ، وخصهم بعلو الفطرة ، وحي عقولهم بالصحة ، وأقوالهم بالصدق ، وعصمهم من كل ما يشوه السيرة البشرية ، وأبرأ أبدانهم مما تنبوعه الأبصار ، وتنفّر منه الأذواق السليمة . (٣) »

أما وقوع الخطأ من الأنبياء فيما ليس من الحديث عن الله ، ولا له مدخل في التشريع فجوزّه بعضهم ، والجمهور على خلافه .

وما ورد من مثل أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن تأييد النخل ، ثم أباحه لظهور أثره في الثمار ، فإما فعله عليه الصلاة والسلام ، ليعلم الناس أن ما يتخذونه من وسائل الكسب وطرق الصناعات ، فهو موكول لمعارفهم وتجاربهم ، ولا خطر عليهم فيه ما دامت الشرائع مرعية ، والفضائل محمية .

وما حكاه الله من قصة آدم وعصيانهِ بالأكل من الشجرة ، فما خفى فيه سر النهي

(١) رسالة التوحيد ص ١٣٥ — الترجمة الفرنسية ص ٨٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٨ — الترجمة الفرنسية ص ٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٩٢ — الترجمة الفرنسية ص ٥٨ .

عن الأكل والمواخذة عليه ، وغاية ما علمناه من حكته أنه كان سبباً لجسارة الأرض بني آدم ، كأن النهي والأكل رمزان إلى طورين من أطوار آدم عليه السلام ، أو مظهران من مظاهر النوع الانساني في الوجود والله أعلم .

ومن العسير إقامة الدليل العقلي أو إصابت دليل شرعي يقطع بما ذهب إليه الجمهور (١) .  
« والآنياء تؤيدهم العناية الالهية في بعثهم بالمعجزات الدالة على صدق النبوة . وليست المعجزة من نوع المستحيل عقلاً ، فإن مخالفة السير الطبيعي المعروف في اليجاد مما لم يعم دليل على استحالة . فإن واضع التاموس هو موجد الكائنات ، فليس من المحال عليه أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات . غاية ما في الأمر أننا لا نعرفها ولكننا نرى أثرها على من اختصهم الله بفضل من عنده .

« وإن اعتقدنا في قوة الله وإرادته ليسهل علينا العلم بأنه لا يتمتع عليه أن يحدث الحادث على أي هيئة ، وتابعا لأي سبب ، إذا سبق في علمه أنه يحدث كذلك . » (٢)  
والدليل على صحة رسالتهم هو « أن أمراض القلوب تشفى بدوائهم ، وأن ضعف العزائم والعقول يتبدل بالقوة في أهمهم التي تأخذ بمقاومهم ، ومن المنكر في البداية أن يصدر الصحيح من معتل ويستقيم النظام بمختل . » (٣)

« وعهد صلى الله عليه وسلم هو آخر الأنبياء وأعظمهم وغاتم المرسلين : ختمت النبوات بنبوته ، وانهت الرسالات برسائله كما صرح بذلك الكتاب وأيدته السنة الصحيحة ، وبرهنت عليه خيبة مدعيها من بعده . » (٤)

جاءت نبوته في وقت كان فيه الفرس والرومان في تسازع مستمر ، وكان الحكماء يعيشون في ترف وإسراف ، ويعتبرون الرعية سلعة من السلع ، وكان الدين وكانت الأخلاق في حال من الفوضى والاضطراب ، ففي بلاد العرب نفسها كانت القبائل متخالفة في النزعات وفشى بينهم التنافس في الحرب وسفك الدماء . وتضعفت أخلاقهم وبالجملة « كانت ربط النظام الاجتماعي قد تراخت عقدها في كل أمة ، وانقصمت عراها عند كل طائفة . »

(١) رسالة التوحيد ص ٩٥ — ٩٦ — الترجمة الفرنسية ص ٦٠ .

(٢) نفس المصدر ص ٩٢ — ٩٣ الترجمة الفرنسية ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٢٤ — الترجمة الفرنسية ص ٧٧ . ومقدمتها ص ٧٢ — كان النزالي المتوفى عام ١١١١ م . أول من اتخذ من أثر النبوة الحلقى دليلاً على صحة الرسالة .

(٤) نفس المصدر ص ٢٠١ — الترجمة الفرنسية ص ١٢٢ .

وكان هم الرسول حينذاك أن ينقذ أمته، وأن ينجي العالم من الشر الذي تولاه . ولم يكن في موقف يطالب فيه بالملك أو الزعامة السياسية . فقريش نفسها كانت في انصراف عن التفكير في مثل هذه الأشياء، وفي قناعة بما وجدوه من شرف النسبة إلى المكان .

• كان فقيراً، ومقامه في الوسط من طبقات أهله . لا مال ولا جاه ، ولا جند ولا أعوان ، ولا سليفة في الشعر ، ولا براعة في الكتاب ، ولا شهرة في الخطاب . ولا شيء كان عنده مما يكسب المكانة في نفوس العامة ، أو يرقى به إلى مقام ما بين الخاصة . وكان الناس لا يأمهون لقوله . بل ويمارضونه فيما يدعوا إليه . فهاضهم بالدليل ، وقارعهم بالحجة وأخذهم بالنصيحة ، وأزعجهم بالزجر .

من أين إذن هذه القوة القاهرة، وهذا السلطان العظيم ؟

إن رسالته هي التي رفعته إلى أعلى عليين ، ما هذه القوة في ذلك الضعف وهذا الرشاد في غمرات الجاهلية إلا خطاب الجبروت الأعلى ، ونداء العناية العليا . . . ذلك أمر الله الصادع يقرع الأذان ، ويشق الحجب ، ويمزق الغلف ، وينفذ إلى القلوب على لسان من اختاره لينطق به .

أي برهان على النبوة أعظم من هذا ؟

أى قام يدعو الكتائب إلى فهم ما يكتبون وما يقرأون ، ويبعد عن مدارس العلم صاحب العلماء ليحصروا ما كانوا يعلمون !

إن سحر بيانه وحكمته وقوته ، لمعجزات تؤيد صدق رسالته . (١)

« والقرآن نفسه أكبر المعجزات ، وقد بلغ من الإعجاز في بلاغته وفي أسلوبه أن عجز العرب أنفسهم في عهد النبي وبعده عن الاتيان بشيء من مثله ، وكان حال العصر من البلاغة قد بلغ متناه .

فاذا عجز العرب عن مآزاته ، والعربية لسانهم ، فلا يعقل أن يستطيع ذلك أمة أخرى . وهذه المعجزة تدل على أن القرآن ليس من إنشاء إنسان ، وإنما هو نور يضيء من شمس العلم الإلهي . » (٢)

\*\*\*

(١) رسالة الوحيد ص ١٤٤ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٨٩ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ص ١٦٠ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٩٩ وما بعدها .

## الاعتقاد في الأولياء :

هذا الموضوع قريب الصلة بالبحث السابق وقد بسط الشيخ عبده القول فيه في الفصول التي كتبها عن النبوة .

والمسائل التي تكلم عليها في هذا الباب هي : مرتبة الأولياء بالنسبة إلى الأنبياء ، وقدرتهم على الاتيان بخوارق العادات دليلا على رضا الله عنهم .

ويسمى المسلمون هذه الخوارق بالكرامات للتمييز بينها وبين معجزات الأنبياء . وقد اعتقدوا منذ صدر الاسلام ، في قدرة بعض الرجال والنساء على الوصول إلى مرتبة التقرب من الله ، واستطاعوا بهم الظفر برضائه تعالى عنهم ، بالتقوى والصلاح والعبادة التي لا تنقطع والزهد في الحياة . وهم يعتقدون أن الله وهب هؤلاء الأولياء المشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، والقدرة على الاتيان ببعض خوارق العادات .

ولما تطور التصوف ، وبخاصة عند ما ظهرت طرق الدراويش وبلغت أشدها ، اتسعت رسوم المتصوفة ودخل في الاسلام الاعتقاد في الأولياء وأصبح جزءا من عقيدة أهل السنة . ولما كان الأولياء يظفرون من الزلنى إلى الله بمرتبة لا يبلغها المؤمن العادى ، فقد اعتقد الناس أن شفاعة الأولياء إلى الله لها أثرها وقوتها ، وأصبح التبرك بزيارة قبورهم جزءا من عقيدة جمهور المسلمين .

يقول الشيخ عبده :

« أما أرباب النفوس العالية ، والعقول السامية من العرفاء ، ممن لم تدن مراتبهم من مراتب الأنبياء ، ولكنهم رضوا أن يكونوا لهم أولياء . . . . . فكثير منهم نال حظا من الأنس بما يقارب تلك الحال في النوع أو الجنس . لهم مشاركة في بعض أحوالهم على شيء من عالم الغيب ، ولهم مشاهد صحيحة في عالم المثال لا تنكر عليهم . . . . .

ودليل صحة ما يتحدثون به وعنه ، ظهور الآثار الصالح فيهم ، وسلامة أعمالهم بما يخالف شرائع أنبيائهم ، واندفاعهم إلى دعوة من يحف بهم إلى ما فيه خير العامة وترويح قلوب الخاصة . ولا يخفى العالم من متشبهين بهم ، ولكن ما أسرع ما يتكشف حالهم ، ويسوء مآلهم ، ومآل من غرروا به ، ولا يكون لهم إلا سوء الآثار في تضليل العقول وفساد الأخلاق وانحطاط شأن القوم الذين رزقوا بهم إلا أن يتداركهم الله بلفظه . » (١)

ثم يقرر أن جمهور الأشاعرة قالوا بجواز وقوع الكرامات ، وإن كان المعزلة وبعض الأشاعرة أنكروا ذلك ....

« والبحث في جواز وقوع الكرامات نوع من البحث في تناول همم النفوس البشرية وعلاقتها بالكون الكبير ، وفي مكان الأعمال الصالحة وارتقاء النفوس في مقامات الكمال من العناية الإلهية . وهو بحث دقيق قد يختص بعلم آخر . أما مجرد الجواز العقلي ، وأن صدور خارق للعادة على يد غير نبي مما تناوله القدرة الإلهية ، فلا أظن أنه موضع نزاع يختلف عليه العقلاء ، وإنما الذي يجب الالتفات إليه ، هو أن أهل السنة وغيرهم في اتفاق على أنه لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور الإسلام ، فيجوز لكل مسلم بإجماع الأمة أن ينكر صدور أى كرامة كانت من أى ولي ، ولا يكون بانكاره هذا مخالفاً لشيء من أصول الدين ، ولا مائلاً عن سنة صحيحة ، ولا منحرفاً عن الصراط المستقيم . » (١)

ثم يقول : « أين هذا الأصل المجمع عليه مما يهذى به جمهور المسلمين في هذه الأيام ، حيث يظنون أن الكرامات وخوارق العادات أصبحت من ضروب الصناعات ، يتنافس فيها الأولياء وتتفاخر فيها همم الأصفياء ، وهو مما يتبرأ منه الله ودينه وأوليؤه وأهل العلم أجمعون . »

وكلام الشيخ عبده هنا عما فشا بين جمهور المسلمين من فساد الاعتقاد في كرامات الأولياء يشف عن رقة ولطف ، ولكنه في مواضع أخرى وبخاصة في تفسيره للقرآن يشتد في تعنيفهم ، ويتهكم على أولئك الذين يغالون في تقدس الأولياء ويوالون زيارة قبورهم والتماس شفاعتهم ، ويجعلون أنفسهم نبأً للخادعين والدجالين . ترجف قلوبهم بظاهرة طبيعية غير مألوفة ، وإذا أصابتهم من أعمالهم مصيبة نسبوها إلى ولي من الأولياء . ولهذا تجدهم في اضطراب وخوف دائمين . يرهبون ما يأتي به الغد لأن إيمانهم غير صادق ، بل تغلب عليهم نزوات من الإلحاد ، يجعلهم يخشون دائماً ما تتمخض عنه الأيام (٢)

ولم يرض الشيخ عبده في رسالة التوحيد لشفاعة الأنبياء وغيرهم . ولكنه تكلم عن ذلك في تفسيره .

(١) رسالة التوحيد ص ٢٢٦ — الترجمة الفرنسية ص ١٤٠ .

(٢) المنار ج ٦ ص ٨٠٥ تفسير السورة ١٢ ، آية ١٠٦ وقد أوردها جولد زهير ص ٣٦٧ . انظر أيضاً الفصل الثامن فيما على .

فثلاً عند كلامه على قوله ( تعالى ) « واتقوا يوماً لا تجزى نفس عن نفس شيئاً ، ولا يقبل منها شفاعه ، ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » ( سورة ٢ : آية ٤٥ ) يقول :

« لا دليل في هذا على أن المراد ما ذكرناه في مسألة الشفاعه ، وإنما السياق في الآية وأمثالها يدل على أن المراد بيان أن ذلك اليوم تنقطع فيه الأسباب ، وتبطل منفعة الأنساب ، وتحول فيه سنة هذه الحياة من انطلاق الانسان في اختياره يدفع عن نفسه بالعدل والفداء ويستعين على المدافعة بالشجاعة عند السلاطين والأمراء ، وقد يوجد له فيها أنصار ينصرونه بالحق وبالباطل على سواء . بل يكون له في ذلك اليوم شأن آخر مع ربه ، تضمحل فيه جميع الوسائل إلا ما كان من إخلاصه في عمله ، قبل حلول أجله ، ورحمة الله العلي الكبير له لضعف حوله ، وضيق طوله ، وأنه يوم لا يتحرك فيه عضو إلا بأذن الله . ولا يقدر أحد أن ينس بكلمة إلا بأذن الله ، ويوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله . »

كان اليهود المخاطبون ببيان هذه الحقيقة كافرين من أمم الجاهلية وأهل الملل الوثنية كقدماء المصريين واليونان ، يقيسون أمور الآخرة على أمور الدنيا ، فيتوهمون أنه يمكن تخليص المجرمين من العقاب بفداء يدفع بدلا وجزاء عنه . . . . أو بشفاعه من بعض المقربين إلى الحاكم . . . . ولقد اكتسح الاسلام هذه العقائد وآثارها العملية بالوحد الخالص . وأقى بنيانها من القواعد . ولكن المسلمين لم يسلبوا منها ، فقد دخل في الاسلام أقوام يحملون أوزاراً عما كانوا عليه من الوثنية ، ولم يلتقوا الدين من القرآن ، ولا كما أرشد القرآن ، ولكنهم تقلدوه ، لا يعرفه حق المعرفة ، ولقنوه كما ترشد إليه كتب التقليد من مصطلحات مبتدعه ، فكانوا على بقية عما كان عندهم وعلى جهل بالاسلام . وجاء قوم آخرون تعمدوا الافساد ، فجعلوا بالتأويل الباطل حقاً ، والكذب صدقاً . . . »

ثم ذكر المكفرات التي يعتقدها اليهود كقربان الاثم وقربان الخطيئة ، وقربان السلامة والمحرقه ، والاكتفاء بمن لم يجد القربان بجماعتين يكفر بهما عن ذنبه ، وقال : وكانوا يفهمون أن هذه الأشياء تكفر الذنوب بذاتها . والحق أنها عقوبات لا مكفرات ، فإن من فهم التوراه حق فهمها يعلم أن المكفر الحقيقي هو التوبه والاقتلاع عن الذنب ، ثم تقديم القربان يكون تربيه وعقوبة . وقد أخبرهم الله تعالى في هذه الآية بأن يوم القيامة لا يقبل فيه عدل يفتدى الانسان به .

وكانوا يعتقدون أنهم باتساعهم للانبياء لا يدخلون النار ، ولا تسهم النار إلا أياماً

معدودة ، ، لأن لهم الجاه والتأثير يوم القيامة ، ولا يرضون أن يتركوا أبناءهم في العذاب . ثم زادوا على ذلك شفاعة الأحياء لمن ينتسب إليهم . ومتى ضعف الدين يوجد من رؤسائه من يروج هذه العقائد في العامة لما تسوق إليهم من المنافع . كذلك كان اليهود ، حتى جاء الاسلام بهذه الآية وأمتاها فحازها العقيدة ليعلم المؤمنون به أن لا ينفع الانسان يوم القيامة إلا مرضاة الله تعالى بالايان الخالص والعمل الصالح . »

هذا هو رأى الشيخ عبده في الشفاعة . وليس عجيباً أن تعرف بعد هذا أنه رى بانكار أصل الشفاعة .

وقد أوردنا في الكلام على رشيد رضا ردّاً لأحد الشيوخ على هذه التهمة ، وكان من سمعوا الشيخ عبده يناقش هذا الموضوع مناقشة مستفيضة . يقول هذا الشيخ :

« إني حضرت مجلس الشفاعة الذي استمر يقرر فيه نحو الساعتين على ما كان به من قوة البيان وجودة التعبير وفضيلة التأثير . وقد قال في نهايته :

« وبحمل القول إن الشفاعة ثابتة لايسع مؤمننا إنكارها بعد الكتاب والسنة والاجماع ، ولكننا لا نقيسها بالشفاعة اللغوية المعروفة بين الناس « وساطة الشفيع عند من يملك الانتقام ليرجع عما أَرادَه وعلمه من معاقبة مجرم في نظره ، مستعملاً في ذلك أنواع التلطيف والتخفيف من حدته حتى تنكسر ثورة غضبه أو تنطفئ ، فيخفف العقوبة أو يتجاوز عنها » لأنها بهذا المعنى محالة على الله تعالى ، كما قرر في علم الكلام أن إرادته على وفق علمه ، وأنه إذا أراد معاقبة زيد فقد علم ألا عقابه . فلو توسط شفيع بعد ذلك وأرجعه عما علمه وأرادَه ، على قياس ما تقدم في الشفاعة المعروفة بين الناس ، لا تقلب العلم جهلاً ، والقول بذلك كفر بالاجماع . فلتكن الشفاعة الثابتة لا بهذا المعنى ، بل على معنى أن الله يعلم ويريد أنه لا يعاقب فلاناً المجرم ، بل يعفو عنه بمحض فضله وكرمه ، ولكن إظهاراً لفضل الشفيع في يوم القيامة بوقف ظهور العفو عنه على صورة الشفاعة التي تحصل من الشفيع في ذلك اليوم . » (١)

**رأيه في الوضوء :**

رى الشيخ عبده أن العقل هو القوة التي يميز بها الانسان بين الحق والباطل ، والفضيلة



والرذيلة ، وبها يعرف ما للآراء والأفعال من حسن وقبح في ذاتها أو باعتبار أثرها .  
وهو يقول :

« نجد في أنفسنا بالضرورة تميزاً بين الجليل من الأشياء والقيبح منها . فإن اختلفت مشارب الناس في معنى الجمال ، فهناك أشياء لم يختلف أحد فيها كجمال ألوان الأزهار ، وفهم الجمال يثير في أنفسنا انفعالات من البهجة والاعجاب ، كما أن القبح يثير الاشمئزاز أو الجزع .

وقوة التمييز هذه من خواص الانسان بل وبعض الحيوان ، ولا يخالفنا أحد في أن خواص الانسان ، بل وبعض الحيوان ، التمييز بين ما هو الجمال وما هو القبح في الأشياء . هذا في المحسوسات واضح كما سبق ، ولعله لا ينزل عن تلك الدرجة في الوضوح ما يلم به العقل من الموجودات المعقولة ، وإن اختلف اعتبار الجمال فيها . فالكمال في المعقولات كالوجود الواجب ، والأرواح اللطيفة ، وصفات النفوس البشرية لها جمال تشعر به أنفس عارفيه ، وتنهر له بصائر لاحظه . ولتقص قبح لا تنكره المدارك العالية . وهل في الناس من ينكر قبح النقص في العقل والسقوط في الهمة وضعف العزيمة ؟

وهل يمكن لعاقل أن لا يقول في الأفعال الاختيارية كما قال في الموجودات الكونية مع أنها نوع منها وتقع تحت حواسنا ومداركنا العقلية ، إما بنفسها ، وإما بأثرها ، وتنفعل نفوسنا بما يلم بها منها كما تنفعل بما يرد عليها من صور الكائنات ؟

فن الأفعال الاختيارية ما هو معجب في نفسه ، تجدد النفس منه ما تجد من جمال الخلق ، كالحركات العسكرية المنتظمة ، وتقاب المهرة من اللاعبين في الألعاب المعروفة اليوم « بالجمناستيك » ، وكإيقاع النغبات على القوانين الموسيقية من العازف بها ، ومنها ما هو قبيح في نفسه ، يحس منه ما يحس من رؤية الخلق المشوه ، كتخطئ ضعفاء النفوس عند الجزع .

ومنها ما هو قبيح لما يعقبه من الألم ، وما هو حسن لما يجلب من اللذة أو دفع الألم ، فالأول كالضرب والجرح ، وكل ما يؤلم من أفعال الانسان . والثاني كالأكل على جوع ، والشرب على عطش ، وكل ما يحصل لذة أو يدفع ألماً ...

وقلبا يختلف تمييز الانسان للحسن والقيبح من الأفعال بالمعنيين السابقين عن تمييز الحيوانات المرتقية في سلسلة الوجود ، اللهم إلا في قوة الوجدان ، وتحديد مرتبة الجمال والقيبح .

ومن الأفعال الاختيارية ما يحسن باعتبار ما يجلب من النفع، وما يقبح بما يجر إليه من الضرر. ويختص الإنسان بالتمييز بين الحسن والقيح هذا المعنى...

فمن اللذيد ما يقبح لشؤم عاقبه، كالأفراط في تناول الطعام والشراب، والانقطاع إلى سماع الأغاني؛ والجري في أعقاب الشهوات فإن ذلك مفسدة للصحة، مضية للعقل. ومن المؤلم ما يحسن، كتجشّم مشاق التعب في الأعمال لكسب الرزق، أو تأمين النفس على حاجاتها في أوقات الضعف، ومجاهدة الشهوات وغير ذلك.

ومن المؤلم الذي عده العقل البشري حسناً، معاناة التعب في كشف ما عسى عن عليه من حقائق الكون، كأنما لا يرى المشقة في ذلك شيئاً بالقياس إلى ما يحصل من لذّة الاطمئنان على الحق بقدر ماله من الاستطاعة. وعد من اللذيد المستقيم مد اليد إلى ما سبه الغير بسبب، واستشفاء ألم الحقد باتلاف نفس المحقود عليه أو ماله، لما في ذلك من جلب المخافة العامة حتى على ذات المعتدى.

كل هذا عرفه العقل البشري وفرق فيه بين الضار والنافع، وسمى الأول فعل الشر والثاني عمل الخير. وهذا التفريق هو منبت التمييز بين الفضيلة والرذيلة. وقد حددهما النظر الفكري على تفاوت في الاجمال والتفصيل للتفاوت في درجات عقول الناظرين، وناط بهما سعادة الإنسان وشقاءه في هذه الحياة، كإربط بهما نظام العمران البشري وفساده، وعزة الأمم وذلتها.

كل هذا من الأوليات العقلية، فلامعمال الاختيارية حسن وقبح في نفسها أو باعتبار أثرها في الخاصة أو في العامة. والحس أو العقل قادر على تمييز ما حسن منها وما قبح بدون توقف على سماع. والشاهد على ذلك ما نشهده في أفعال الصيادين قبل تعقل ما معنى الشرع، وما وصل إلينا من تاريخ الإنسان، وما عرف عنه في جاهليته. (١)

ومع أن ذوى العقول والبصائر يستطيعون التمييز بين الخير والشر، وتحديد مقاييسهما بالعقل دون توقف على سماع، فإن المحددين لذلك والآخذين فيه بحظ من الصواب هم العدد القليل من عقلاء البشر. وهم لا يتفقون على تلك المقاييس.

أما الجمهور الأعظم من الناس فقد تنوعت حاجاتهم، وعظم بينهم التنافس والزراع،

(١) رسالة التوحيد ص ٧٣ — ٧٩ — الترجمة الفرنسية ص ٤٦ — ٥٠. يذهب الشيخ عبده في هذه الآراء، مذهب الفارابي والمعتزلة. انظر مقدمة الترجمة الفرنسية ص ٧٤ وما بعدها، وهورتن ج ١٤ ص ١٢٠

يغالب بعضهم البعض ، ويكافحون قوى الطبيعة وقد غلبتهم شهواتهم ، فججز العقل وحده عن هدايتهم وإرشادهم .

وقد أثبت تاريخ الانسان حاجته إلى هداية الرسل لترشده إلى قوانين الأخلاق . والاعتقادات الصحيحة التي يرضاها الله ، والتي هي الوسيلة لكسب السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى .<sup>(١)</sup>

وضع من هذا إذن أن العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي . وهو غير كاف في تقويم الأخلاق وتصحيح العبادات ورد الشهوات ، فلا بد إذن من الاعتناد على جانب آخر من طبيعة الانسان وهو وجدانه الديني الذي هو العباد الذي تقوم عليه الاعتقادات والعبادات .<sup>(٢)</sup>

ثم يقول الشيخ عبده في وصف الدين :

« الدين أشبه بالبراءات الفطرية منه بالدواعي الاختيارية . الدين قوة من أعظم قوى البشر ، وإنما قد يعرض عليها من العلل ما يعرض لغيرها من القوى . »<sup>(٣)</sup>

فاذا وجهت الخطاب إلى هذا الوجدان الديني في الانسان ، فعندها فقط تصبح العقائد ذات أثر فعال في خلقه وأفعاله . « وذلك لأن عامل الدين هو أقوى العوامل في أخلاق العامة بل والخاصة . وسلطانه على نفوسهم أعلى من سلطان العقل الذي هو خاصة نوعهم . »<sup>(٤)</sup>

« والدين الصحيح يتلاقى فيه العقل والوجدان ويتعاونان ليؤدي كل منهما عمله الصحيح . والدين الكامل علم وذوق عقل وقلب ، برهان وإذعان فكر ووجدان . فاذا اقتصر دين على أحد الأمرين ( العقل والوجدان ) فقد سقطت إحدى قائمتي وهيماتي أن يقوم على الأخرى . »<sup>(٥)</sup>

(١) رسالة التوحيد ص ٨٠ وما بعدها — الترجمة الفرنسية ص ٥٠ وما بعدها ، انظر أيضا : الكلام على الحاجة الى النبوة فيما سبق ص ١٤٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الترجمة الفرنسية ص ٨٥ — ٨٦ .

(٣) نفس المصدر ص ١٤١ ، الترجمة الفرنسية ص ٨٧ . انظر أيضا ص ١١٩ فيما سبق

(٤) نفس المصدر ص ١٤٠ ، الترجمة الفرنسية ص ٨٦ .

(٥) الاسلام والتصايرية ص ١٣٦ .

وقد تكلم الشيخ عبده كثيراً على مكان الدين من حياة الفرد وحياة الجماعة . فهو سر التقدم والنجاح في حياة الأمة .

وفي تفسيره للسورة ٤ ، آية ١٤ يقول :

« إن اتباع الرسل وهداية الدين أساس كل مدينة ، لأن الارتقاء المعنوي هو الذي يبعث على الارتقاء المادي ، ثم يؤيد هذا الرأي بكلام « هيرت سبنسر » الذي يسميه شيخ الفلاسفة الاجتماعيين .<sup>(١)</sup> »

وقد كتب أيضاً مقالا عن « بسمرك والدين » أورد فيه بعض أقوال هذا السياسي ليدلل لشباب المصريين على أن الإيمان بالله ، وبالوحي المنزل إلى أنبيائه ، ليس نقصاً في التفكير ، ولا ضلة عن صحيح العلم ، ولا عيباً في الرياسة ،<sup>(٢)</sup> ولا ضعفاً في السياسة .

والعبارة الآتية مثال لكثير مما كتب عن أثر الدين في الفرد . يقول :

« إن الدين مستقر السكينة ، ولجأ الطمأنينة ، به يرضى كل بما قسم له ، وبه يدأب عامل حتى يبلغ الغاية من عمله ، وبه تخضع النفوس إلى أحكام السنن العامة في الكون ، وبه ينظر الانسان إلى من فوقه في العلم والفضيلة ، وإلى من دونه في المال والجاه ، اتباعاً لما وردت به الأوامر الالهية .<sup>(٣)</sup> »

ويمكننا أن نلخص دعوة الشيخ إلى الفضائل في قوله « إيمان بالله وحده ، وإخلاص له في العبادة ، ومعاونة الناس بعضهم لبعض في الخير ، وكف أذاهم بعضهم عن بعض ما قدروا .<sup>(٤)</sup> »

ثم يقول : « إن هذا هو روح دين الله ، وهو دين واحد في الأولين والآخرين . » ومن مميزات الشيخ عبده أنه جعل لهذه الواجبات الأساسية الثلاثة أو بالأحرى هذه النزعات الدينية أي : الإيمان والاخلاص وتبادل المعاونة ، أهمية عظيمة في جميع تعاليمه . وربما أضاف إليها واجباً رابعاً : هو العدل . وهو يذكره في عبارة شبيهة بالعبارة السابقة كتبها في رسالة

(١) التاريخ ١٢ ، ص ٨٠٥ . انظر تقديره لسبنسر ص ٩٠ . ويبدو اهتمامه بمبادئ الاجتماع والتاريخ في درسه لابن خلدون وقد قرر في كلامه على مكانة الدين من حياة الأمة أن ابن خلدون يرى أن الدين آمتن قواعد الدولة وأقواها . انظر أرنولد ، كتاب الخلافة سنة ١٩٢٧ ص ٧٤ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٤١٢ ، ٤١٣ .

(٣) رسالة التوحيد ص ١٤١ — الترجمة الفرنسية ص ٨٧ .

(٤) الاسلام والصراية ص ٤٧ .

التوحيد<sup>(١)</sup> ثم يعود إلى تأكيده المرة بعد الأخرى . وسنتكلم عن هذا بالتفصيل فيما بعد .  
أما الايمان بالله ، فهو أول أركان الدين . ويرى أن هذا هو ما جاء به القرآن في قوله  
( تعالى ) « ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله  
واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين » ( سورة ٢ آية ٧٢ )  
يقول : « إن الآية تبدأ بذكر الايمان بالله واليوم الآخر لأنه أساس كل بر ، ومبدأ  
كل خير . »<sup>(٢)</sup>

ثم يقول . « إن البر هو الايمان وما يظهر من آثاره في النفس والعمل ، ولا  
يكون الايمان أصلاً للبر إلا إذا كان متمكناً من النفس بالبرهان ، مصحوباً بالخضوع  
والاذعان .... »

فالايان المطلوب معرفة حقيقية تملك العقل بالبرهان ، والنفس بالاذعان ، حتى يكون  
الله ورسوله أحب إلى المؤمن من كل شيء ، ويؤثر أمرهما على كل شيء .  
أما إيمان التقليد فلا يضاً صاحبه مضطرب القلب ، ميت النفس ، إذا مسه الخير فهو  
فرح فخور ، وإذا مسه الشر ، فهو يؤوس كفور . »

وقد ينشأ الانسان مسلماً ، يؤمن بما سمعه عن عقائد الاسلام ، ولكن إيمانه هذا  
لا يكون باعثاً على البر ، وإن حفظ العقيدة السنوسية ببراهينها .<sup>(٣)</sup>

أما إصراره على الاخلاص في العبادة ، فليس إلا نتيجة لاعتقاده في ضرورة الوجدان  
الديني الصحيح ، وفي أن الدين يجب أن يشغل القلب والوجدان ليكون ذا أثر فعال في تقويم  
النفس وتكليفها .

أما إذا كان الأمر على خلاف ذلك ، فهو لا يعدو أن يكون صورة من صور الاعتقادات  
أو الرسوم الفارغة .

وهو يعتقد أن العبادات الاسلامية مناسبة كل المناسبة لاذكاه العواطف الدينية  
الصحيحة . ويقول في شأن الصلاة : « لا ريب أن هذه الهيئة التي اختارها الله تعالى  
للصلاة هي أفضل معين على استحضار سلطانه ، وتذكر كرمه وإحسانه .... »

(١) رسالة التوحيد ص ١٥٧ ، الترجمة الفرنسية ص ٩٧ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ١٢٩ .

(٣) تفسير ج ٢ ص ١٢١ ، ١٢٢ .

والانحناء ، والركوع ، والسجود ، يقوى في النفس معنى العبودية ، ويذكر عظمة الألوهية ، ونعم الربوبية . ثم يتكلم على هذا النحو عن صور العبادات المختلفة . (١)

ويرى أن أداء الفرائض بشكل آلى فيه خطر كبير . ولهذا كثيراً ما يقول :

كل ذلك يدلنا ( أى هذه الفرائض التى أشرنا إليها ) على أن المهم في العبادة ، ذكر الله تعالى الذى يصلح النفوس ، وينير الأرواح حتى تتوجه إلى الخير ، وتتقى الشرور والمعاصي فيكون صاحبها من المتقين . . (٢)

ويذهب كذلك إلى إن أداء المناسك المذكورة من أهم فرائض الاسلام ، بل يرى أنها أهم الفرائض كلها ويحاول تعظيم قيمتها الدينية باعتبارها من العبادات التى تشغل القلب والعقل ، كما تشغل الجسم أيضاً .

ويبدو رأيه هذا في جلاء ووضوح عند تفسيره للسورة ٢ ، آية ١٣٩ إذ يقول :

« تلك الصلاة التى أكثر من ذكرها الكتاب العزيز ووصف ذوماً بفضل الصفات هى التوجه إلى الله تعالى ، وحضور القلب معه سبحانه ، واستغراقه في الشعور بهيته وجلاله وكال سلطانه .

تلك الصلاة التى قال فيها جل ذكره « وإنها لكبيرة إلا على الخاشعين » ( سورة ٢ ، آية ٤٢ ) .

وليس الصلاة هى الصورة المعهودة من القيام والركوع والسجود والتلاوة باللسان خاصة ، التى يسهل على كل صبي عيز أن يتعود عليها ، والتي نشاهد من المعتادين عليها الاصرار على الفواحش والمنكرات ، واجتراح الآثام والسيئات . وأى قيمة لتلك الحركات الخفيفة في نفسها حتى يصفها رب العزة والجلال بالكبر إلا على الخاشعين ؟

ولما جعلت تلك الحركات والأقوال صورة للصلاة لتكون وسيلة لتذكير الغافلين ، وتنبيه الزاهلين ، ودافعاً يدفع المصلى إلى ذلك التوجه المقصود الذى يملأ القلب بعظمة الله وسلطانه . (٣)

(١) تفسير ج ٢ ص ٤٣٨ ، ٤٣٩ .

(٢) نفس المصدر ص ٢٣٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٣٨ ، جولدزير ص ٣٤١ ، مورتن ج ١٤ ص ١٢٢ و

ويقول أيضاً: « وإذا تعذر عليك الاتيان ببعض تلك الأعمال البدنية، فإن ذلك لا يسقط عنك هذه العبادة القلبية التي هي روح الصلاة وغيرها. » (١)

ويتكلم الشيخ عبده بمثل هذا عن فريضة الحج فيقول: « وأما الرياء وحجب السمعة، فإذا كان هو الباعث على الحج. فالحج ذنب للرائي لا طاعة. وإذا عرض الرياء في أثنائه فقليل إنه لا يقبل منه شيء، لما ورد من أن الله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً لوجهه. » (٢) ويقول في مقام آخر: « إذا شاب أداء أحد فرائض الدين شائبة من حظ الدنيا، خرج العمل عن كونه عبادة خالصة لله. والله تعالى لا يقبل إلا ما كان خالصاً من الجلوظ والشوائب. » (٣)

ثم يلح في وجوب إتياء الزكاة بالعدل، ويتهكم من التهكم على ما يأتيه بعض الناس من الحيل للتخلص من إتياء الزكاة، وينسبونها إلى الشرع، ويسمونها حيلة شرعية. ويقرر في غضب وسخط « أن نسبة هذا السفه إلى الشرع لأدل على الكفر من ذلك المنع، إذ لا يعقل أن يشرع الله لنا شيئاً ويؤكدنا علينا سبعين مرة، ثم رضى بأن نحتال عليه، ونخادعه في تركه، ونزعم أنه قدس وتعالى أذن لنا بهذه المخادعة والمخاتلة. » (٤)

وفي كلامه على العدل يقول إنه يجب الأخذ بالقصاص في جريمة القتل، كما جاء في القرآن. وإن كان بعض المشرعين في هذه الأيام ومنهم المسلمون يطالبون بأن تكون العقوبة إصلاحاً وتهذيباً، لا تشفيماً وانتقاماً. « ولكن نافذ البصيرة، العارف بمصالح الأمم، الذي يزن الأمور العامة بميزان المصلحة العامة لا يميزان الوجدان الشخصي الخاص بنفسه، أو ببلده، يرى أن القصاص بالعدل والمساواة هو الأصل الذي يربي الأمم والشعوب، وأن تركه بالمرّة يفرى الأشقياء بالجرأة على سفك الدماء، فالخوف من السجن والأشغال الشاقة، قد يكون مانعاً من الانتقام بالقتل في بعض البلاد الأوروبية، ولكنه في غيرها من البلاد كصر مثلاً قد يكون السجن مشجعاً على اقتراف الجريمة، لأن المجرم يرى السجن

(١) تفسير ج ٢ ص ٤٣٩ (سورة ٢ آية ٢٤٠).

(٢) نفس المصدر ص ٢١٤ (سورة ٢ آية ١٩٢) يطلب ال القاري الرجوع الى كتاب الأحياء للقراني حتى يعرف ما كتبه عن الرياء. وأثر النزالي في الشيخ عبده واضح في ما كتبه عن الفرائض الدينية. أنظر الفصل الثامن فيما على.

(٣) نفس المصدر ص ١٩١. سورة ٢ آية ١٨٤.

(٤) نفس المصدر ص ١٢٩ و ١٣٠. سورة ٢ آية ١٧١.

خيراً من بيته . . . ومن الأشقياء من يسعى السجن نزلاً أو فندقاً . (١)

\* \* \*

إن النماذج التي أوردناها من آرائه تصور طريقته في تفسير فرائض الاسلام ومناسكه . وتغلب هذه الروح عليه أيضاً عند ما يتكلم على ما اشتمل عليه القرآن من الأحكام الخلقية ، فيحاول تعيين أصولها ، ويان ملأمتها لحاجة العصر الحاضر .

فتلاً نجدّه يذهب إلي وجوب التشدد في مراعاة أحكام القرآن الخاصة بالخير والميسر . ويقول إن الطب الحديث قد أيد ماورد في الكتاب العزيز من أن إثم الخمر أكبر من نفعها ، ثم يعبر عن مخاوفه بما تقول إليه حال الأمة المصرية إذا فشا فيها شرب الخمر وما يلازمها من ميثاث الدعارة . (٢)

ويرى أن الفضائل في عالم الانسان كالجذبة العامة في العالم الكبير تحفظ نظامه ، وتربط بعضه ببعض ، وأن الرذائل تؤدي إلى تفكك الجماعة وانحلالها . (٣)

وأهم الفضائل عنده هي فضيلة الصبر ، فهي أم الفضائل وامن فضيلة إلا وهي محتاجة إليها ، وقد ذكرها القرآن سبعين مرة ، ولم تذكر فضيلة أخرى فيه بهذا المقدار .

يقول : « والمراد بالصبر في هذه الآيات كلها ملكة الثبات والاحتمال التي تهون على صاحبها كل ما يلاقه في سبيل تأييد الحق ونصر الفضيلة » ، وإنما يظهر الصبر في ثبات الانسان على عمل اختياري يقصد به إثبات حق ، أو إزالة باطل ، أو الدعوة إلى عقيدة ، أو تأييد فضيلة ، أو إيجاد وسيلة إلى عمل عظيم ، لأن أمثال هذه الكليات التي تتعلق بالمصالح العامة هي التي تقابل من الناس بالمقاومة والمحادّة التي يعوز فيها الصبر . . . . . فالثبات على العمل في مثل هذه الحال هو الصابر والصابر . . . . . وليس كل متحمل للسكره من الصابرين . (٤)

ويرى الشيخ عبده أن الرابطة التي تنظم الجماعة والخلق الاجتماعي في أمة الاسلام أو في أي شعب من شعوبه لا تقوم إلا على أساس التعاون المتبادل والدعوة إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وأيد رأيه هذا بقوله (تعالى) « ولتكن منكم أمة يدعون

(١) تفسير ج ٢ ص ١٣٦ ، ١٣٧ . سورة ٢ آية ١٧٣ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ٢٢٨ وما بعدها . سورة ٢ آية ٢١٦ .

(٣) تاريخ ج ٢ ص ٢٧٢ وما بعدها . وهورتن ج ١٤ ص ١٢٣ .

(٤) تفسير ج ٢ ص ٣٥ - ٣٦ ، سورة ٢ آية ١٤٨ .



إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ( سورة ١٠٠ آية ٣ ) . ثم فسر هذه الآية بقوله : « من القواعد المسبلة أنه لا تقوم لامة قائمة ، إلا إذا كانت لهم جامعة تضمهم ، ووحدة تجمعهم ، فيكونون بذلك أمة حية كأنها جسد واحد . وهذه الآية تدلنا على هذه الرابطة . وليس المراد من الآية أن تمتنع طائفة من الناس عن فرض الدعوة إلى الخير ، فيصبح بهذا فرض كفاية ، كما ذهب إليه بعض المفسرين ، بل هو فرض عين يجب على كل مسلم أدائه .

ثم يقول : « والظاهر أن الكلام على حد » ليكون منك صديق ، فالأمر عام ويدل على العموم . ثم يشير إلى الاعتراض الذي يرد على القول بالعموم وهو : إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، يفترض في الأمر والتأهي درجة من المعرفة يعلم بها المعروف الذي يأمر به ، والمنكر الذي ينهى عنه ، وفي الناس جاهلون لا يعرفون الأحكام . ويجب على هذا بقوله :

« إن المعروف عند إطلاقه يراد به ما عرفته العقول والطباع السليمة ، والمنكر ضده وهو ما أنكرته العقول والطباع السليمة ، ولا يلزم لمعرفة هذا قراءة حاشية ابن عابدين على الدر ولا فتح القدير ، ولا المبسوط ، وإنما المرشد إليه ، مع سلامة الفطرة كتاب الله وسنة رسوله المتقولة بالتواتر والعمل . »

والدعوة إلى الخير لها مراتب ثلاثة :

المرتبة الأولى هي دعوة المسلمين لسائر الأمم إلى الخير ، لأن الاسلام دين الله الذي دعا إليه الناس كافة .

والمرتبة الثانية هي دعوة المسلمين بعضهم بعضاً إلى الخير . فعلى الخواص العارفين بأسرار الأحكام وحكمة الدين وفقهه أن يعلوا الناس ويبينوا لهم طرق الخير . أما الأفراد فيجب عليهم أن يحذروا حذو هؤلاء ، بأن ينصح كل منهم الآخر ويحثه على فعل الخير . فإن أفراد الأمة إذا قام كل واحد منهم بنصيحة الآخر دعوة وأمرأ ونهياً ، امتنع فشو الشر والمنكر فيهم ، واستقر أمر الخير والمعروف بينهم ، ولم تجد الفرقة منفذاً إليهم . (١)

وكثيراً ما حث الشيخ عبده أيضاً على التعاون على ما فيه خير المجدوع ، والاهتمام بالأعمال الخيرية العامة . (٢)

(١) تفسير ج ٤ ص ٢٥ - ٢٩ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ٣٤٣ .

## الاسلام الصحيح :

كتب الشيخ عبده مرة في إحدى مناظراته يقول :

« عند النظر في أى دين للحكم له أو عليه في قضية من القضايا ، يجب أن يؤخذ بحسب ما عرض عليه من بعض أهله ، أو محدثاتهم التي ربما تكون جاءتهم من دين آخر . فاذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لاتباع ذلك الدين في بيان بعض أصوله ، فليؤخذ في ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين ، ومن تلقوه على سذاجته التي ورد بها من صاحب الدين نفسه . » (١)

وقد سلك الشيخ عبده هذا المسلك في كلامه على النصرانية في كتاب الاسلام والنصرانية ، وأخذ به أيضاً عند ما حدد أصول الاسلام التي يجب الرجوع إليها ، وعند ما دعا إلى طرح الشيء الكثير بما يعد الآن من الاسلام ، وهو في الواقع دخيل عليه مناقض لروحه .

وإذا رجعنا مرة أخرى إلى المقاصد التي رعى إليها الشيخ عبده نجد يقول : « أرزق صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين . الأول تحرير الفكر من قيود التقليد ، وفهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى . » (٢)

وليس من الضروري هنا أن نفصل أكثر مما فصلنا بين الطريقة التي طبق بها هذا المبدأ في ميدان العقائد . على أننا سندين في الفصل التالي كيف أراد أن يطبقه على الشريعة مع نبذ الأعمال التي كان يرى أنها ضارة بالاسلام أو دخيلة عليه .

وقبل أن نختم هذا الفصل ، يكتب أن نشير إشارة عامة إلى منهجه الذي سار عليه . يقول الشيخ عبده :

« إن الأركان الضرورية في الاسلام هي العلم بما في الكتاب وقليل من السنة في العمل . » (٣)

ويفسر هذه العبارة الموجزة بما ذكره في تفسير قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا

(١) الاسلام والنصرانية ص ٢٢ .

(٢) التاراج ٨ ص ٨٩٢ - ٨٩٣ .

(٣) رسالة التوحيد ص ٢٢٤ . الترجمة القرآنية ص ١٣٧ .

أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم . فان تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول . ( سورة ٤ ، آية ٦٥ )

فقد فسر ذلك تفسيراً يتوافق مع العصر الحاضر إذ يقول :

« إطاعة الله هي الأخذ بكتابه كله ، وفيه ما رأيت من النهي عن الاختلاف والتفرق في الدين . وإطاعة رسوله بعد وفاته ، هي الأخذ بسنته .

والأمور الاعتقادية والتعبدية يجب إرجاعها إلى هذين المصدرين ، أو بعبارة أخرى ينبغي إرجاعها إلى ما كان عليه السلف الصالح بلا زيادة ولا نقصان .

أما أولو الأمر الذين جاء ذكرهم في الآية فهم أهل الرأي والبصيرة ، وهم الذين يسمون في عرف الاسلام أهل الشورى ، وأهل الحل والعقد ، وهم العلماء وأرباب الرياسة الذين يسمون عند الأمم الأخرى بنواب الأمة .

ويجب أن ترد إلى هؤلاء جميع الأمور القضائية والإدارية والسياسية ، بما في ذلك إعادة النظر في الشريعة التي يقيمونها على القواعد الشرعية في حفظ المصالح ودرء المفاسد ، بحسب حال الزمان والمكان . » (١)

يقول : « ولو أخذنا بهذا المبدأ الذي يقضى بالرجوع إلى الاسلام في أبسط صورته وأهم أركانه ، لوجدنا أساساً يربط المسلمين جميعاً ، وتتفق عليه كلماتهم ، ويصبح دين الناس كافة . ويظهر من هذا أن مافي الاسلام الآن من الأحكام الخاصة بالطلاق ، وتعدد الزوجات والرق ، وأشياء ذلك من المسائل ليست من أصول الدين ، وأنه يمكن تعديلها وفق ما تقضى به الظروف . » (٢) وعندها تظهر طبيعة الاسلام الحقيقية باعتباره آخر صورة لدين الله الحق ، وهو دين واحد في الأولين والآخرين ، لا تختلف إلا صورته ومظاهره ، أما روحه وحقيقته ما طوب به العالمون أجمعون على ألسن الأنبياء والمرسلين فهو لا يتغير . » (٣)

والاسلام آخر صورة لهذا الدين الحق .

وقد جاءت المسيحية في دور أسبق من أدوار تطور البشر ، فوجهت كل همها إلى

(١) تفسير ج ٣ ص ٨ - ١٢ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥١٥ ، خطاب مفتوح الى قس انجليزى .

(٣) الاسلام والنصرانية ص ٤٧ ، رسالة التوحيد ص ١٨١ - ١٨٣ .

إذكاً عاطفة الانسان ، وقالت بالزهد والتجرد من الدنيا وغير ذلك مما ينافي طبيعة الناس ، فأنكر المسيحيون ذلك أو عدلوه ليتفق مع رغباتهم وحاجاتهم .

ولكن عند ما كان سن الاجتماع البشرى قد بلغ بالانسان أشده ، وأعدته الحوادث الماضية إلى رشد ، جاء الاسلام يخاطب العقل ، ويستصرخ الفهم واللب ، ويشركه مع العواطف والاحساس . (١)

وتبدو اليهودية والنصرانية والاسلام ، في بعض النواحي ، كأنها أغصان تفرعت عن دوحة واحدة هي الدين الحق . وإن تفرع هذه الأغصان لا يضر بوحدة نوعها .

على أننا إذا أنعمنا النظر في الاسلام ، ألفينا فيه أصول هذه الأديان جميعاً . فهو لهذا أفضل ما يعد الروح الانسانية إلى بلوغ ذروة الكمال الأعلى من الايمان . (٢)

وهذا كانت وظيفته العليا جمع الناس جميعاً تحت لواء الدين الواحد الحق . (٣)

(١) رسالة التوحيد ص ١٨٧ — الترجمة الفرنسية ص ١١٥ .

(٢) تاريخ ج ٢ ص ٥١٣ .

(٣) الاسلام والنصرانية ص ٤٨ .

## الفصل الثامن

### محمد رشيد رضا والمنار

كثيراً ما ذكرنا اسم محمد رشيد رضا في الصفحات السابقة ، ولا مندوحة من ذكر اسمه كثيراً في أى كتاب يدرس الحركة التى أنشأها الشيخ محمد عبده . فرسيد أكبر تلاميذ الامام فى حياته ، ومؤرخ سيرته بعد وفاته ، وهو الذى نشر كتبه ، وفسر تعاليمه ، وكان من أشد الناس أخذاً بها ، وسيراً على سنتها .

ولعلنا قد ذكرنا أكثر من اسم رشيد ، صفحات المنار ، وهى الصحيفة التى أنشأها ليجعل منها أداة لنشر تعاليم الامام وتحقيق إصلاحاته .

لا بد لنا إذن من الكلام على الرجل الذى ظل يحيى تعاليم الشيخ عبده خلال ربع قرن بعد وفاته . وأن تبسط فى الكلام على الصحيفة التى أنشأها وحررها . وقد تضمن كلامنا عليه وصف بعض مشاريع الشيخ عبده ، وشيئا من جهوده مثل إصلاحاته الخاصة بالشيعة ، وإعداده تفسيراً للقرآن ، وإصدار هذا التفسير ، بما كان يصح أن تتكلم عنه قبل ذلك لاتصاله بتاريخ الامام ، ولكننا آثرنا أن نتحدث عن هذه المسائل فى هذا الفصل لشدة اتصالها بالمنار وصاحبه .

#### محمد رشيد رضا :

محمد رشيد رضا ، سورى الجنس ، تنسب أسرته إلى الأسرة النبوية كما يؤخذ من تلقيه بلقب السيد . تلقى العلم فى مدارس طرابلس بسوريا على الطريقة التى كانت يتلقى العلم بها الشيوخ أو العلماء . وعند ما أتم دراسته ، أعطاه شيوخه شهادة العالمية فى سنة ١٨٩٧ . (١)

كان أستاذه فى دراساته العليا الشيخ حسين الجسر ، وهو عالم سورى ألف كتاباً دافع فيه عن الاسلام وسماه الرسالة الحديدية وأهداه إلى السلطان عبد الحميد (٢)

ورأى « سنوك هرجرونيه » فى هذا الكتاب هو أنه يبين تحول نزعة العلماء المسلمين

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٥ .

(٢) المنار ج ٨ ص ٤٥٦ وجوليهزير ص ٣٢٤ .

تجاه ما يراه الغريون في الاسلام . ويظهر هذا الكتاب أن صاحبه كان متكلماً قتيماً .  
ويدل على شيء آخر؛ هو أنه بينما كان المؤلف السني ، فيما مضى من الزمان ، لا يعبأ بالآراء  
الزائفة ، أو كان يرى أن يقاومها بحمد السيف ، فإن الشيخ حسين الجسر لم ير هذا الرأي  
ولم يذهب إلى أنه قد انقضى الوقت الذي يستطيع فيه المسلمون أن يغفلوا ما يوجه إلى  
عقيدتهم؛ فأخذ يدلل على أن الانسانية الحققة ، والخلق القويم ، والعقل السليم ، تتجلى في أسمى  
مظاهرها في عقائد الاسلام وفي أحكامه . وانبرى للرد على ما أثاره علماء الغرب من  
شبهات كثيرة تقوم على أساس فلسفي أو مادي . بل إنه ليتعرض لمذهب « داروين » ويرى  
أن هذا المذهب ، مع تقدير صحته ، ليس من شأنه أن يتعارض مع القرآن .  
ولم يذكر لنا محمد رشيد رضا الشيء الكثير عن أثر الشيخ حسين الجسر في آرائه الأخيرة .  
ولعل ما ذكرناه عن حسين يخول لنا أن نقول إنه ربما هياً عقل تليذه لنوع من الميل  
إلى آراء الشيخ محمد عبده التي اعتنقها فيما بعد .

ومع أنه كان في بعض آراء الشيخ حسين الجسر نفحة من نفحات التجديد فإنه لم يرض  
عن المدى الذي ذهب إليه تليذه فيما بعد في دعوته إلى الإصلاح . فقد كتب عند ظهور  
العدد الأول من المنار إلى رشيد رضا يقول :

« وصلني كتابكم الكريم ودعوت لكم بالتوفيق ، وأعقب وصوله ظهور المنار  
ساطعاً بأنوار غريبة مرغوبة ، إلا أنها مؤلفة من أشعة قوية كادت تذهب بالابصار ،  
ولكنه فقد بعد هذا طريقة المنار تقدماً . (١) »

ولم يذكر لنا رشيد رضا عن دراساته الأولى إلا الشيء القليل ، ولكنه تبسط في  
كلامه على أثر صحيفة العروة الوثقى في نفسه : يقول : إنه ظفر بنسخة من تلك الجريدة  
في أوراق أبيه فأكب على قراءتها في شوق وتلف ، ثم أخذ ينتقل من منزل إلى آخر باحثاً  
عن الأعداد الباقية ، حتى إذا وجدها نسخها بيده ، واستطاع أن يكل بمجموعة الأعداد التي  
صدرت من نسخ كانت عند الشيخ حسين الجسر . وأثرت مقالات العروة الوثقى فيه تأثيراً  
قوياً ، وكانت كما يقول السبب في توجيه حياته وجهة جديدة .

كان قبل هذا قد مال إلى التصوف ، واشتغل بالعبادة وأخذ النفس بالتقشف والزهد ،  
ثم أخذ يعلم القرآن للعامة من أهل قريته ، وبين ما جاء فيه من آيات الترهيب والالذار ،  
مغلباً الخوف على الرجاء ، والزهد في الدنيا على القصد والاعتدال فيها .

وكان أكبر ما يشغل باله صحة العقيدة وصدق العبادة. وإذا خطر له الإصلاح في بال فأنما كان لذلك صبغة محلية بحتة. فلما قرأ العروة الوثقى تغير كل ذلك، فدعوتها إلى إصلاح الاسلام في جملتها، وإلى استعادة مجده وسلطانه وعزته، واسترداد مآذبه من ممالكه، وضع نصب عينيه مثلاً أعلى، وبعث فيه أمانى جديدة.

وهو يقول إن معلمه الأول كان كتاب الاحياء للقرالى، وهو أول كتاب استحوز على لبه وقلبه، أما معلمه الثانى فكان صحيفة العروة الوثقى وهى التى غيرت مجرى حياته.

وكان من أثر قراءته لهذه المقالات أن أحس بالرغبة فى الاتصال بجمال الدين الأفغانى الذى كان فى الأستانة حين ذاك، فكتب إليه بذلك، ولكن لم تتحقق هذه الأمنية لأن جمال ظل فى الأستانة إلى أن توفى بها.

وأراد رشيد رضا بعد وفاة جمال الدين الذهاب إلى مصر ليتصل بالشيخ محمد عبده. ولما سئحت له الفرصة بعد إتمام دراسته فى طرابلس، غادر سوريا مولياً وجهه شطر مصر فى شهر رجب سنة ١٣١٥ هجرية - ١٨٩٧ ميلادية.

وفى الضحوة الصغرى للبرم الذى وصل فى ليله إلى القاهرة بحث عن الشيخ عبده وتلميذ له، وهكذا بدأت بينهما الصلات، ثم استمرت فى ود متزايد إلى أن توفى الامام فى سنة ١٩٠٥.

وكان الشيخ عبده يحب تلميذه ويطمئن إليه، أما رشيد فكان يتنه بأستاذه ويحله إجلالاً لا حد له، ويشيد بذكره، ويصفه بأنه حجة الاسلام فى العصر الحديث. (١)

ونظراً لقلة مآلدنيا من التفاصيل عن الدراسات التى درسها الشيخ رشيد نكتفى بأن نقول إن كتاباته تتم على أنه أخذ بحظ عظيم من العلوم الاسلامية المعروفة. وهو لم يحاول كتابة مؤلفات مستقلة فى الفلسفة أو علم الكلام، ولكن نجد فى نشره لمصنفات أستاذه، وفيما كتبه عليها من الحواشى والتعليقات ما يدل على تمكنه من المواضيع التى تتناولها. وأعظم ما تبو كفايته فى علوم الحديث. وكان لا بد من أن يبرز رشيد فى هذا الميدان، وذلك لأن الحركة التى أنشأها الشيخ عبده علققت أهمية كبرى على السنة الصحيحة وحدها لتكون مصدراً أساسياً من مصادر الاسلام فى صورته الجديدة.

يقول جولدزهر « إن مقدرة رشيد فى نقد الأحاديث المختلفة وما أظهره من الكفاية العظيمة فى ذلك تذكرنا أحياناً بالنقد من علماء الحديث المتقدمين »

(١) وردت نبذة فى تاريخ ذلك موجزة فى المنار ج ٨ ص ٤٥٦ وبتفصيل أوفى فى ج ٢٨ ص ٦٥٠

وما بعدها - انظر أيضاً تاريخ ج ١ ص ٨٤، ٨٥.

وتدل كتاباته أيضاً على إلمامه ببعض العلوم الحديثة التي يجيد الانتفاع بها في تأويل الاسلام وفي الدفاع عنه .

#### المنار :

لم يكد رشيد رضا يصل إلى القاهرة حتى ألقى بنفسه في غمرات الصحافة ، وغاض عجاجها وأخرج المنار صحيفة أسبوعية ذات ثمانى صفحات في الثانى والعشرين من شوال عام ١٣١٥ هـ الموافق ١٧ مارس سنة ١٨٩٨ ميلادية .

وكان المنار يتضمن ، عدا المقالات الخاصة ، برقيات الأسبوع وأخباراً كان لبعضها أهمية في تلك الأيام .

وصدر المنار في شكل مجلة شهرية ابتداء من السنة الثانية . ولم يكن الأقبال عليه في أول الأمر مشجعاً ، فقد أعدمت الحكومة العثمانية ما أرسل من أعداده إلى سوريا وتركيا ، كما أن أمل الصحيفة قد خاب فيمن ظنت أنهم سيشترون فيها من مصر إذ أعاد معظمهم ما وصل إليهم من أعدادها .

وفي ختام العام الثالث كان المشتركون لا يتجاوز عددهم الثلاثمائة أو الأربعمئة . غير أنه لوحظ أن انتشاره أخذ في الازدياد منذ العام الخامس .

وفي العام الثانى عشر ( ١٩٠٩ ) بيعت النسخ الباقية من العدد الأول بأربعة أمثال ثمنها الأصلي . ثم طبع للمرة الثانية في الشكل الذى صدر فيه المنار بعد السنة الأولى (١) . وليس لدينا ما نعرف منه مقدار انتشاره في السنوات الأخيرة .

وكانت غاية رشيد من إنشاء المنار مواصلة السير على نهج العروة الوثقى ، إلا فيما يتعلق بخطتها السياسية التي أصبحت لا تدعو إليها الحاجة . (٢)

وكان الغرض الذى رعى إليه المنار هو في الجملة عين ما عملت له صحيفة العروة الوثقى . فقد كان من الأغراض التي تضمنتها غايتها الكبرى نشر الإصلاحات الاجتماعية والدينية والاقتصادية ، وإقامة الحجة على أن الاسلام ، باعتباره نظاماً دينياً ، لا يتنافر مع الظروف الحاضرة وأن الشريعة أداة عملية صالحة للحكم .

وكان من أغراضهما أيضاً ، السعى في القضاء على الخرافات والاعتقادات الدخيلة في

(١) المنار ج ١ ص ٢٤٣ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٤٠ .



الإسلام، ومحاربة التعاليم الضالة والتفاسير الباطلة لعقائده، ومحو الأفكار الشائعة عن القضاء والقدر، ومحاربة التعصب لمذهب من المذاهب وما دخل على العقائد من بدع الاعتقاد في الأولياء، وما تأتته طرق المتصوفة من بدع وضلالات؛ ثم الحض على التسامح والتآلف بين الفرق المختلفة، وترقية التعليم العام، وإصلاح كتب التدريس وطرائق التعليم، وتشجيع التقدم في العلوم والفنون، ودفع الأمم الإسلامية إلى مبارزة الأمم الأخرى في جميع الأمور الضرورية لتقدم الأمم. (١)

عمل المنار منذ نشأته لهذه الخطة الطموحة، وكان صاحبه ينشئ الجانب الأعظم من مقالاته التي اشتملت على النقد اللاذع لكثير من الأمور في مصر وفي غيرها من بلاد الإسلام، وتضمنت أيضاً الدفاع القوي عن مبادئ الشيخ محمد عبده وعن تعاليمه.

ونشر المنار مقالات كثيرة للاستاذ الامام ولكثير من تلاميذه الذين امتازوا بالغيرة والاندام، ولغيرهم من أنصار الإصلاح في الممالك الإسلامية الأخرى.

ورلى جانب ما احتواه من المقالات التي تعالج الإصلاح في نواحيه المختلفة، أفرد المنار، ابتداءً من السنة الثالثة إلى الوقت الحاضر باباً خاصاً لنشر تفسير الشيخ عبده للقرآن، وباباً آخر كان ينشئه صاحب المنار، وينشر فيه الفتاوى أو الاجابة على أسئلة في أمور اعتقادية أو فقهية تلقاها المحرر من مراسليه، وربما نشرها على هذا الاعتبار وهي في الواقع من وضعه، أخذ بما رسمه فن التحرير.

وقد هيأت هذه الفتاوى فرصاً كثيرة لنقد كثير من أحكام المذاهب الفقهية المعروفة والتهكم بها. (٢)

وأفرد المنار أيضاً أقساماً لأخبار الأمم الإسلامية المختلفة، والكلام على ما صدر من الكتب والمطبوعات.

ويظهر أن صاحب المنار رسم خطة عامة اعتمد السير عليها خلال سنوات عدة، فالسنة الأولى أوهى وما بعدها بقليل، كانت فترة تمهيدية خصصها لتصوير ضعف المسلمين بوجه عام وحاجتهم إلى الإصلاح. وحاول فيها أن يذكر في نفوسهم الاهتمام بتلك الحالة. ولما ظن أن التوفيق كان حليف هذا العهد التمهيدى؛ جعل ما بعده خاصاً بنشر ما يراه

(١) المنار ١ من ١٢، ١١.

(٢) جولدزير ص ٣٣٢، ٣٣٣. أورد نماذج من الأسئلة والفتاوى

المنار من الطرق المؤدية إلى تحقيق الإصلاحات المنشودة ، وبتوجيه جهود المسلمين نحو السير عليها .

هذه هي الخطة التي سار عليها المنار .

وفي سنة ١٩٠٥ ، أى بعد نحو ثمانية أعوام من إنشائه ، نظر المحرر فيما وصل إليه . فألقى أن جهوده صادفت نجاحاً عظيماً ، وأن كثيراً من الصحف قلدت المنار في الدعوة إلى الإصلاح حتى ذاعت بدعة الكتابة في بيان الحاجات ووجوه الضعف ، دون التفكير فيما يتطلبه الإصلاح من الجهود العملية . وكثيراً ما كتب في هذا بعض من لا يحسنون العلم به .

وعاد المنار مرة أخرى إلى خطة التيسج التمهيدية .<sup>(١)</sup> وكان ذلك عند ما رد رشيد رضا على من نسبوا إليه أنه سكت على الأفكار العدائية والمطاعن وما وجه إليه من نقد من بعض الدوائر .

وتحمل السنوات الأخيرة في ثناياها الدليل على مثل هذا التحول في خطة المنار . وربما رجع هذا إلى أسباب شعبة بالأسباب التي ذكرناها .

ففي سنة ١٩٢٦ — ١٩٢٧ ، رأى المحرر أن ينشر مقالة عن الأحوال العامة في البلاد الإسلامية ، كان قد أنشأها في سنة ١٩٠٥ ، ولم ينشرها منذ ذلك الحين . ويقول إنه نشرها « لأن الحاجة إليها الآن كما كانت أو أشد مما كانت سنة كتابتها » .<sup>(٢)</sup>

وعلى أية حال ، لم يكن قصد محرر المنار أن يقصر جهوده على إهاجة الناس وتنبههم إلى تحقيق الإصلاح . بل دعا أيضاً إلى إنشاء جمعية إسلامية تحت رعاية الخليفة ، على أن يكون مركزها الرئيسي في مكة ، ولها فروع ثانوية في جميع أقطار الاسلام .<sup>(٣)</sup>

والمبدأ الذي أراد أن تقوم عليه هذه الجمعية هو الاعتقاد بأن الاخوة في الاسلام تمحو الفوارق الجنسية والوطنية وتؤلف بين المسلمين جميعاً باعتبارهم أمة واحدة ، وأنه في مقدور الشريعة أن توحد بين جميع الاجناس بمساواتها بين المسلم وغير المسلم في الحكم .<sup>(٤)</sup>

(١) المنار ج ٨ ص ٢٢٤ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٧٦٥ . ليست هذه المقالة من قلم الأستاذ رشيد رضا وإنما هي من إنشاء المرحوم مصطفى بك نجيب — المغرب .

(٣) المنار ج ١ ص ٧٦٦ .

(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٢٣ — ٣٢٤ .

وغاية هذه الجمعية هي الجمع بين المسلمين في الخوض لناموس واحد في العقائد ، والتعاليم الأدبية والأحكام الشرعية والمدنية ، مع الدعوة إلى أن يكون لكل لغة واحدة عامة هي العربية ، وأن تقضى على البدع والتعاليم الفاسدة ، وتعمل على نشر الاسلام . (١)

أما السلطان العثماني فيكون الرئيس الأعلى للمسلمين جميعاً ، وذلك لأنه أقوى حكامهم . وتكون الحكومات الاسلامية المختلفة أعضاء في اتحاد شبيه باتحاد الولايات المتحدة الأمريكية ، على أن يحكم كل أمير بمعاونة مجلس للشورى ، ويستمتع بالاستقلال في أمور مملكته الداخلية ، بينما تكون هذه الولايات جميعاً جهة واحدة أمام عدوها . (٢) وهذا هو المثل الأعلى لوحدة الاسلام .

على أنه يجب على الجمعية أن تتجنب جميع الأعمال السياسية ، لأنه وإن كانت الدين والدولة متحدتين بالضرورة في الاسلام في الأمور الدينية البحتة ، إلا أن رشيد رضا يقرر أن الاشتغال بالسياسة لا حاجة إليه ، وأن أولئك الذين يشتغلون بالدفاع عن الاسلام أو بشئون التعليم أو الوعظ ، يجب عليهم أن يتجنبوا الاشتغال بالسياسة . (٣)

ويظهر أن هذه الخطة التي لها بعض وجوه الشبه الظاهرة بمخطط الجمعية التي أسسها جمال الدين ومحمد عبده ، دون أن تكون لها أهميتها ، أهملت مع مرور الزمان أو كادت .

على أن المنار مازال يدعو إلى المثل الأعلى للاسلام المتحد ، وإلى وحدة الاعتقادات والأحكام . أما الجمعية التي أنشئت بالفعل فلم تكن ، كما سجل المنار نفسه ، إلا جمعية ذات أغراض محدودة بعض الشيء ، وهي جمعية الدعوة والارشاد التي سنتكلم عنها فيما بعد .

وكان الشرق الأدنى قد بدأت تعمل فيه مؤثرات لم يكن بد من أن يضطرم بها المنار في دفاعه عن الاخوة الاسلامية التي تتجاهل حدود الأوطان ، فقد شهدت مصر في السنوات الأولى من القرن العشرين تجديد الحزب الوطني تحت زعامة مصطفى كامل باشا ، وكان لسان حاله جريدة اللواء .

ولم يكن هذا الحزب يهتم بالدين أو بالإصلاحات الدينية ، وإنما كان يدعو فقط إلى الوطنية القائمة على المميزات الجنسية ، وكان يستبعد منها ، كما يقول المنار : « كل مسلم

(١) نفس المصدر ج ١ ص ٧٦٧ وما بعدها .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ١٤ و ٧٩٢ و ٧٩٣ .

(٣) المنار ، ج ١ ص ٢٤٠ .

غير مصرى، وكل مصرى ليس بمسلم ، (١)

ولما كان المنار لا يوافق على هذه الخطوة ، فقد نقدته جريدة اللواء . ولما توفى مصطفى كامل باشا فى سنة ١٩٠٨ ، خلفه فى رئاسة الحزب محمد بك فريد ، وظل يواصل خطه المعارضة هذه فى جريدة العلم التى أصبحت لسان حال الحزب الوطنى ، وكان يجررها عبد العزيز جاويش الذى كان قبل ذلك مدرساً للغة العربية فى جامعة أكسفورد . (٢)

وقد نسب هذان الزعيمان السياسيان إلى المنار أن له أغراضاً سياسية رعى إليها بتأليف جمعيته . (٣)

وفى الأعوام الأخيرة ، أثارت السياسة حفيفة المنار لأنها تدعو إلى وطنية ، لا الدين ولا اللغة من مقوماتها . يقول رشيد : « حتى إنهم ليعدون المسلم فيها وهى إسلامية ، ويعدون العربى فيها وهى عربية ، من الأجانب الذين لا تجمعهم بالمصرى وشيجة ، ولا يتون إليه بوسيلة ، فالشريف الحجازى أو السورى ، والوثقى الصينى أو المنشورى عندهم سواء .. » (٤)

وقد لاقى خطة المنار فى الدعوة إلى الوحدة الاسلامية بعض المعارضة فى نواحي أخرى . فقد عقد رشيد رضا الآمال الكبار على ثورة حزب تركيا الفتاة فى سنة ١٩٠٨ ، وعلى الدستور الذى كان ينشده هذا الحزب . وهو يصرح بأنه عمل فى خفاء للحصول على الدستور من يد عبد الحميد ، لما يكفله من الحرية العظيمة التى تحي وتثمر فى طلبها الجهود الإصلاحية ، (٥) ولكن قضى على آماله ما تلا ذلك من تجديد تركيا تحت حكم مصطفى كمال باشا . يقول رشيد : « وما لاشك فيه أن أمر ذلك الزعيم المشهور إنما هو كفر محض ،

(١) المنار ج ٨ ص ٤٧٨ . يجب أن نلاحظ أن الوطنية التى قال بها مصطفى كامل لم تستبعد من منهجها المثل العليا للجامعة الاسلامية ، انظر كتاب « الحقيقة عن مصر » ص ٢٨ وما بعدها ، ومشاهير الفرق ج ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ حيث يقول فى ترجمة مصطفى كامل إنه ذهب أكثر من مرة إلى الاسكندرية وغيرها فى مهام تتعلق بالجامعة الاسلامية . انظر أيضاً « تراجم مصرية وغربية » للدكتور حسين حيكمل ص ١٥٧ . وكان يرجى أن تقضى جهود مصطفى إلى تأييد أغراض مصر الوطنية .

(٢) « الحقيقة عن مصر » تأليف الكسندر (لندن ١٩١١) ص ١٦٥ .

(٣) المنار ، ج ٩ (١٩١١) ص ٣٦ .

(٤) نفس المصدر ، ج ٢٧ (١٩٢٦ — ١٩٢٧) ص ١١٩ .

(٥) نفس المصدر ج ١٤ ص ٤٣ .

وارتداد عن الاسلام لا شبهة فيه . » (١)

وعلى أية حال فقد سطع نجم من الأمل الجديد بقيام أسرة ابن السعود الوهابية في بلاد العرب . والمنار يقول : إن ابن السعود أكبر قوة إسلامية في الأرض بعد سقوط الدولة العثمانية وصيرورة حكومة الترك لا دينية ، وإن هذه القوة هي الوحيدة التي تصر السنة ، وترفض البدع والدجل . (٢)

ويظهر أن تقدم التفكير الاسلامي في كثير من النواحي لم يصادف قبولاً عند رشيد رضا ، ودفع به إلى ناحية المحافظين شيئاً فشيئاً ، وأبعده عن المجتهدين الأحرار . وكان من عاذته أن يسمى جماعته « الحزب المعتدل » الذي يتوسط بين الجامدين الذين تعتمد قوتهم على انقياد العامة لهم انقياداً أعمى ، وبين أصحاب الآراء المتطرفة في التقدم وهم الذين يقولون باطلاق حرية العقل ، ويدعون إلى الأخذ بالحضارة الجديدة ، واتباع القوانين الوضعية وأساليب الحكم الحديثة .

وكان المصلحون المعتدلون يباينون أولئك وهؤلاء ، ويقولون إن الاسلام فيه الحل الوحيد الكافي لأمور الاجتماع والسياسة والدين في العصر الحديث ، إذا سلك الناس في فهمه النحو الذي ينحوه أهل هذا الرأي .

وإذا كان هنالك ما يبرر دعواهم الاعتدال في بعض النواحي ، فإن الوقائع تنطق أحياناً بأن صاحب المنار محافظ من المحافظين ، فهو في تفكيره كله يعتمد العسر في اتباع القرآن والسنة ، وسائر أحكام الشرع ، والأخذ بأضيق المعاني والوجوه . وهو يرى أن النزعة الحرة في هذه الأمور كالتسامح في اعتبار الشرع هو القانون الأساسي لجميع البلاد الإسلامية ، هذه النزعة ربما أضعفت كيان الدين كله ، وعرضته للخطر . ولهذا نجد المنار يؤثر الوقوف إلى جانب المحافظين .

لقد تكلمنا فيما سبق عن الوطنيين في مصر وفي تركيا . ورأينا أن المنار يرميهم جميعاً بالاحاد والمروق لأن الدين ليس من مقومات آرائهم في الوطنية . وهو يصف عالمين من شباب العلماء والكتاب في مصر هذا الوصف نفسه . وستكلم في فصل مقبل على زرعتهما النقدية إزاء الأدب الاسلامي والنظم الاسلامية . ويكفي هنا أن نشير إلى أن

(١) المنار ، ج ٢٨ (١٩٢٧ - ١٩٢٨) ص ٨١

(٢) نفس المصدر ، ج ٢٧ ص ٦٣٨ وما بعدها . وكذلك ص ١ - ١٩ . أما الكلام عن الخلافة فانظر فيه الفصل الماخر من هذا الكتاب تحت عنوان علي عبد الرازق

موقف المنار من هذين الكائنين لم يكن أقل تطرفاً ، أو أخف حدة من موقف المغرقيين في المحافظة . فبعد ما ثارت ثائرة الناس حول أحد الموضوعين اللذين نشير اليهما الآن ، تهبّت الفرصة لرشيد رضا للاعراب عن رأيه في أمرين نبأنا من تشعب الجدل في الموضوع الأصلي . ورأيه هذا يكشف الحدود التي يريد أن يفرضها على البحث العلمي عند ما لمس الأمور المتصلة بالعقيدة وبالقرآن على وجه خاص . وإحدى هاتين المسألتين هي :

إذا كان أحد المسلمين قد أنهت به دراساته إلى أن يرى رأياً تاريخياً أو علمياً ، يناقض تعاليم القرآن ، مثل إنكار الوجود التاريخي لإبراهيم . فهل تنقطع عنه صفة الاسلام حتى ولو ظل متمسكاً بالدين في جميع الأمور العملية والاعتقادية

وجواب المنار على هذا هو : إن من يعتقد اعتقاداً مخالفاً لنص القرآن القطعي الدلالة غير متأول ، بحيث يعتقد أن خبر القرآن غير حق ، فلا شك أنه لا يعد من جماعة المسلمين . فمن أنكر وجود آدم ، أو إبراهيم ، أو إسماعيل فهو كافر : لأنه مكذب لكلام الله تعالى . ، ثم يقول رشيد رضا : وليس ينكر هذا على أي أحد الحق في تأويل بعض آيات القرآن تأويلاً مجازياً ، كقصّة آدم مثلاً . ولا يمنع من قبول الحقائق الثابتة في العلم الطبيعي ، حتى ولو كانت تخالف الكتاب المنزل في ظاهر لفظه ، لأنه في هذه الحالة يجب تأويل عبارة الوحي تأويلاً على التجوز ، أو الكناية ، أو مراعاة العرف كغروب الشمس في العين ، أو البحر مثلاً . (١)

أما المسألة الثانية التي تشعبت من الأولى فهي :

ألا يمكن أن يفرق المسلمون المتعلمون في المستقبل القريب بين أحكام القرآن الخاصة بالأمور الدينية والأدبية ، وبين ما ورد فيه من الأمور التاريخية والعلمية . فيجعلونه معصوماً في الأولى دون الثانية ؟

على هذا يجيب رشيد رضا : بأن هذا الامكان بعيد جداً . (٢)

### الوصحات :

لقد بينا من قبل الصبغة العامة للاصلاحات التي شغلت صفحات المنار خلال الثلاثين

(١) المنار ج ٢٨ ص ٥٨١ — ٥٨٢ .

(٢) نفس المصدر ص ٥٨٢ .

عاماً الماضية ، وذلك عند الكلام على محمد عبده وتعاليمه ، ثم عند بيان الغرض من إنشاء المنار .

وقد ذكرنا أن الخاصة التي ميزت هذه الإصلاحات هي أنها إصلاحات دينية ، أي أن الإصلاح الشامل لدين الاسلام هو الباعث الأول الذي كان يوحى بها ، وهو نفسه الغرض الذي ترمى إليه والوسيلة لتحقيقها .

وإذا كان صحيحاً أن الاهتمام بالنواحي الدينية البحتة كان له المكان الأول في تاريخ الحركة ، فانه يجب علينا أيضاً أن نذكر أن الدين الاسلامي يتناول جميع نواحي حياة المسلمين ، فهو يشمل الحياة المدنية والاجتماعية والسياسية والدينية ، ولهذا كانت الإصلاحات التي عملوا لها تتناول كل هذه الأمور .

وأول هذه الإصلاحات هو أنه ينبغي أن تتغير الصورة التي ألفها المسلمون لطبيعة الدين الاسلامي ولقيمتهم ، فهم يعتقدون أن في الدين سرّاً روحانياً ، يمد الآخذين به بالنصر والقوة بصرف النظر عن خلقهم وأعمالهم . ويجب عليهم أن يعلموا أن قيمة الدين الحقيقية ليست في أسرارهِ الروحية أو قواه الخفية ولكنها في الحقيقة في أنه يكفل السعادة للانسان في هذه الحياة وفي الحياة الأخرى ، بارشاده إلى معرفة سنن الله التي تضبط رقي البشر ، أفراداً وجماعات . ويجب عليهم أن يعرفوا هذه السنن وأن يسيروا عليها في يقين وإيمان وأن يعلموا أن الله لا يمنع خيرات العالم من أولئك الذين يطلبونها بالطرق الصحيحة ، سواء أكانوا مؤمنين أم كفاراً . (١)

أما مشايخ الصوفية الذين أصبحوا الزعماء الروحيين للعامة فقد جعلوا الدين هزوا ولعباً وأداة للكسب والارتزاق ، واستبدلوا بذكر الله التفتي والرقص والثني ، وما كان ذكرهم إلا جمجمة وحممة وهممة ودمدمة ، تشوبها صيحات ، ويعلوها مكاء وقصبة وهم ينشدون دعواتهم إنشاداً ، أو يرتلون أجزاء من القرآن في موالد الأولياء ، فيثيرون بأعمالهم الحساس في صدور الناس أكثر مما تثيره المناسك الدينية الصحيحة ، ولهذا ضلت قلوب الناس بضلال شيوخهم ، ونسبوا إليهم قوى خارقة للعادة ، وتوسلوا ببركاتهم أحياء وأمواتاً ، وأصبحت مقاصيرهم موضعاً للتقديس يلتمس الناس منهم الشفاعة عند الله ، حتى في الاستجابة لأمر مستحيلة عقلاً .

على هذا النحو أخذ المصلحون يبتون للناس عيوبهم ، ويلقون تبعثها الأولى على رؤسائهم في الدين .<sup>(١)</sup>

ولا يسمح لنا المجال بالكلام على جميع البدع التي دخلت في الاسلام ، ولكننا سنختير القليل البارز من بينها ، ونذكر كيف كان موقف المنار منها .

يقال إن كثيراً من البدع في العقائد والأحكام قد دخلت على المسلمين بتساهل رؤساء الدين ، وتوهمهم أنها تقوى أصل العقيدة وتخضع العامة لسلطان الدين ، أو لسلطانهم المستند إلى الدين .<sup>(٢)</sup>

وقد تفرع كثير من المفاصد عن الاعتقاد في الأولياء ، فقد نسب الناس إلى كبارهم مثل عبد القادر الجيلاني ، من الأسماء والصفات ما هو لله وحده ، وأقاموا الصلاة حول أضرحتهم . وذبجوا عندها الذبائح ، وأخذوا يأتون في الموالد التي يحويها كل عام كثيراً من المفاصد والشور ، كما يحدث في مولد أحمد البدوي في طنطا .<sup>(٣)</sup>

ويتصل بعض البدع بالطرق الصوفية ، ومن أشدها ضرراً إسراف الناس في إجلال شيوخ الطرق ، وخضوع المتدينين من المتصوفة لرؤسائهم خضوعاً أعمى . وما يبعث على الحزن والأسى تلك الأذكار الصاخبة التي يقيمونها .

وقد تفرع بعض البدع أيضاً عن الاعتساف في تقديس الكتاب الكريم ، فاتخذ من آياته تماًم وتعاويد . وعمد الناس إلى التمسح بالعوامد والأحجار ، وغير ذلك من الأشياء التي شاع بين الناس أن لها قوى خاصة .

ولقد تعرض رشيد رضا مرة لغضب المصلين في المسجد الحسيني ، ولهذا المسجد كرامة خاصة لما ذاع بين الناس من أن رأس حفيد الرسول مدفون فيه . وسبب ذلك هو أن رشيداً وقف مرة ليخطب الناس ، وليبين لهم أن توقع البركة من التمسح بعواميد المسجد وغيره عبث لا جدوى فيه ولا غناء .<sup>(٤)</sup>

(١) المنار ج ١ ، سلسلة من ست مقالات ابتداء من ص ٦٠٦ بعنوان « زعمائنا ورؤسائنا قد أضلونا » وعلى المتصوفة انظر ص ٧٢٣ — ٧٣٠ والتفسير ج ٢ ص ٩٨ — ٩٩ ، ومقائيل في المنار ج ١ ص ٤٠٤ وما بعدها على « سلطة مشيخة الطريق الروحية » .

(٢) تفسير ج ٢ ص ٩٩ .

(٣) المنار ج ١ ص ٧٧ وما بعدها و ص ٧٢٩ وما بعدها . و ج ٨ ص ١٩١ و ١٩٢ و ج ٢ ست مقالات على كرامات الأولياء . ومولد طنطا ج ٤ ص ٥٩٤ — ٦٠٠ .

(٤) المنار ج ٢ ص ٧٣٥ .



وهناك بدع أخرى يبدو أنها لا ضرر منها في ذاتها، ولكن النار يقاومها لأنها ليست من الدين في شيء، كالكسوة التي ترسل من مصر إلى الكعبة في كل عام، والحمل الذي يحتفل بفسره احتفالاً رسمياً. (١)

والسبب الأول لتأخر المسلمين هو أن الدين قد بعد عن بساطته الأولى وما كان عليه من السذاجة عند نشأته. وهذا هو رأى المنار ورأى الشيخ محمد عبده أيضاً. فقد كان الاسلام في أيامه الأولى دين يسر وبساطة فسهل على غير المسلمين تعلبه وقبمه من العرب وانتشر الاسلام بسرعة لا مثيل لها في التاريخ.

« ثم نجمت قرون البدع في المسلمين ؛ ودخلت عليهم فلسفة الأمم وتقاليدها الملل من أقطارها، واحتاجوا إلى التوسع في التشريع المدني والقضائي والسياسي، فوضوا علم الفقه بداعية حاجة الحكماء، وعلم الكلام لحراسة العقائد من البدع ونظريات الفلسفة المختلفة ؛ فاختلفت بعقائد الاسلام وأحكامه العملية ما ليس منها، وخرجت تعاليمه من فضاء السهولة والبساطة واليسر، إلى مضائق الحزونة والتعقيد والسر، إذ كان الأعرابي في عهد النبي (ص) يتعلم من عباداته الشخصية في مجلس واحد ما يكون به مسلماً، فصار يتعذر على المسلم الناشئ بين المسلمين أن يتعلم مذهبه الديني الموروث في عدة سنين (٢) ... فزال بذلك ما ذكرنا من مزايا الاسلام القطعية التي كان بها على أكله قبل أن يكتب شيء من المصنفات ». (٣)

وغاية ما ينشده المصلحون هو أن يرجعوا بالاسلام إلى صورته الأولى، فإن أصول الدين الأساسية هي العقائد الصحيحة وتهذيب الأخلاق وأدب النفس وعبادة الله تعالى على الوجه الذي بينه وارتضاه. والقواعد العامة للمعاملات بين الناس قد كتلت كلها في عهد النبي (ص).

« وأما أحكام المعاملات، فبعد تقرير أصول الفضائل كوجوب العدل في الأحكام والمساواة في الحقوق، وتحريم البني والاعتداء والغش والخيانة، وحد الجلود لبعض الجرائم، وبعد وضع قاعدة الشورى، فرض الشارع الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولى الأمر من العلماء والحكام الذين يجب شرعاً أن يكونوا من أهل العلم والعدل، يقررون

(١) المنار ج ٨ ص ٨٣٩ — ٨٤٠.

(٢) نفس المصدر ج ٢٩ (١٩٢٨) ص ٦٣ — ٦٤.

(٣) نفس المصدر ج ٢٩ (١٩٢٨) ص ٦٣ و ٦٤.

بالمشاورة ما هو الأصلح للامة بحسب الزمان . وكان الصحابة عليهم الرضوان يفهمون هذا من غير نص عليه من النبي (ص) كما يعلم من الحديث الشريف . . . بل نقل أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة في شيء يحكمون به وإن خالف السنة المتبعة ، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما في المصلحة لا بجزئيات الأحكام وفروعها . (١)

فيجب على المسلمين إذن أن يعودوا إلى ما كان عليه أهل الصدر الأول في زمن الراشدين الذين أمر النبي (ص) بالتسك بسنته ومستهم ، وأن يتركوا كل ما أحدث في الدين مما يخالف طريقتهم . (٢)

ويجب على العلماء أن يعينوا تفاصيل هذه العبادة وأن يأخذوا العقائد من القرآن من غير فاسفة فيها ، ويستدل عليها بالطريقة التي سلكها في الاستدلال .

« وأما الأخلاق والآداب لحسبنا ما في الكتاب والسنة من بنائهما على قاعدة الاعتدال ، ولا يلتفت إلى إفراط بعض المتصوفة في الروحانيات والغلو في الزهد وغيره ، (٣)

ثم يقترح المنار على العلماء أن يؤلفوا كتاباً جامعاً لجميع العقائد والمبادئ الأدبية والأخلاقية التي أجمع عليها المسلمون من مختلف الفرق ، وأن يكتبوه في عبارة سهلة . ثم ينقل إلى جميع اللغات التي يتكلمها المسلمون .

ويرى أن هذا الكتاب يجب أن يشتمل على أصول العقائد التي اتفق عليها المسلمون مع الإيجاز في التفاصيل ، وأن يسمح للسلبين بالاختلاف في الأمور التي لم يقع الإجماع على أن القول بغيرها كفر ، ولا يكفر مسلم يذعن لأصول العقائد المذكورة . (٤)

« وأما العبادات كالصلاة والصوم والحج وغير ذلك ، فما بينته السنة بالعمل وتناقله الخلف عن السلف كذلك بالاتفاق حتى صار معلوماً من الدين بالضرورة هو الذي يجب أن يأخذ به كل مسلم .

أما الأمور التي وقع فيها الخلاف في صدر الاسلام كالجهر بالبسملة أو قراءتها ، ورفع اليدين عند الركوع والقيام منه وعدم ذلك . . . فهو غير واجب وهو على التخيير ، فمن

(١) المنار ج ٤ ص ٢١٠

(٢) المنار ج ٤ ص ٢١٥

(٣) المنار ٢١٦ ج ٤ ص

(٤) المنار ج ١ ص ٧٦٧ و ج ٤ ص ٤١٦ و ج ٢٢ ص ٥٨٤

ترجح عنده شيء بدليل أو بموافقة لحاله أخذ به . (١) وبهذا يتبع المسلمون جميعاً في العبادات الأساسية مذهباً واحداً من مذاهب الفقه بدلاً مما هم عليه الآن من الانقسام الذي أفضت إليه تفاصيل المذاهب الأربعة بما لا عداد لها وليس لها شأن كبير في الدين . وهناك بالطبع كثير من مسائل الفروع أفاضت فيها كتب الفقه في المذاهب الأربعة ، ولكن الدستور العام للعبادات في هذا المذهب الواحد لن يعرض لهذه المسائل . ولكل مسلم أن يرجع فيها إلى ما قال به الأئمة كلهم أو واحد منهم ، وأن يعمل بما يراه أرجح منها بدلاً من أن يتقيد بأحكام المذهب الذي ينتمي إليه كما هو الحال الآن ، فيكون شأنه شأن المريض يستشير الطبيب الذي يفضل على غيره . فيكون من جهة مجتهداً لأنه يجتهد في اختيار الرأي الذي يرجح عنده ، ومن جهة مقلداً لمن اهتدى بهديه من أصحاب المذاهب الأربعة . (٢)

ويتوقع المنار من توحيد أصول العقائد وإطلاق الحرية للأفراد في مسائل الفروع أن تخف حدة التعصب لمذهب بعينه ، وتقل الملاحاة بين أتباع المذاهب المختلفة ، وأن يتجادل المسلمون في مسائل الخلاف بالتّي هي أحسن . (٣)

أما الأحكام الخاصة بالمعاملات والأموال الدنيوية والمعيشية فهذه ينبغي أن تعتبر مستقلة عن الدين وألا تعد جزءاً من قانون مقدس لا يتغير إلى الأبد ولا يتبدل ، كما هو الحال في كتب المذاهب الأربعة ، وذلك لأنها ليست تعبدية بل يحكم فيها العرف باختلاف الزمان والمكان وإن كانت تقوم على القواعد الشرعية المأخوذة من الكتاب والسنة . (٤)

وقد كان لما لبعض الأحكام في المذاهب الأربعة من طيبة الاستمرار والوجود دخل كبير في تأخر الأمم الإسلامية في العصر الحاضر . من أجل هذا عدل كثير من حكومات الإسلام عن اتباع أحكام الشريعة ، لأنها لا تتناسب وحاجات هذا العصر .

وقد ردد المنار هذا الرأي في كثير من المواضع ، وضرب الأمثال العديدة لبيان ضرورة الملامة بين هذه الأحكام وبين ما تقتضيه الحياة في أيامنا هذه . ونستطيع أن

(١) المنار ج ٤ ص ٢١٦ .

(٢) المنار ج ٤ ص ٢٨٧ — ٣٦٩ وج ١٢ ص ١٨٤ — ١٨٥ .

(٣) المنار ج ٤ ص ٢٩٣ وج ٢٢ ص ١٨٥ .

(٤) المنار ج ٤ ص ٨٥٩ .

نختار مثلاً أو مثلين من الكتاب الذى وضعه رشيد رضا عن الخلافة (١)

يقول رشيد : « إن الترك نصبوا خليفة متقناً لصناعتي التصوير والموسيقى ، وللعرف بالآلات الوترية ، وكل من هذين العاملين محرم ومسقط للعدالة في المذاهب الأربعة ، ومن أشدها فيه مذهب الحنفية الذى يتنمى إليه الشعب التركى ، وقد ردت المحكمة الشرعية بمصر شهادة أستاذ موسيقى (موسيقار) من عهد قريب ، ولكن لكل من المسألتين تخريجاً في الاجتهاد كما سنشير إليه في هذا البحث .

وقد سئل النازى مصطفى كمال باشا ، في أثناء سياحته الأخيرة في الأناضول ، عن صنع التماثيل ونصبها في البلاد أليس محرماً شرعاً ؟ — وقد روى أنهم سينصبون له تماثلاً في أنقرة — فأفتى بأنه غير محرم اليوم كما كان محرماً في أول الاسلام وقرب العهد بالوثنية ، وجزم بأنه لا بد للأمة التركية من الاشتغال بنحت التماثيل لانه من فنون حضارة العصر الضرورية . » (٢)

على أن الذين يستطيعون جعل الأحكام في الاسلام متفقة مع حاجات العصر الحاضر هم العلماء وأهل الرأى رحيم ، فلهم من معرفتهم بالعلوم الدينية والدنيوية وإجادتهم لها ما يؤهلهم لهذا الأمر . ولا بد من أن يجتمع أهل الحل والعقد من العلماء والفضلاء ويضعوا كتاباً في الاسلام مبنياً على قواعد الشرع الراسخة ، موافقاً لحال الزمان ، سهل المأخذ ، لا خلاف فيه ، ويأمر الامام الأعظم حكام المسلمين بالعمل به ، وهذه هي وظيفته . فإن لم يقيم بها ، فعلى العلماء أن يقوموا بها ويطالبوه بتنفيذها ، فإن لم يفعلوا ، فيجب على كل مسلم أن يصرف أن الأمراء والعلماء هم الذين أضاعوا الدين وفرقوا كلبة المسلمين . (٣)

« وينبغى فوق هذا ، أن تنشأ مدارس يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعى » (٤)

(١) الخلافة والأئمة العظمى ، القاهرة ١٣٤١ - ١٩٢٧ ، ص ٨١ - ٨٢ .

(٢) قرر محمد عبده رأياً شبيهاً بهذا في كلامه على الصور والتماثيل وفوائدها وحكمها فقال إنها ليست محرمة ما دام أنه لا خطر فيها على الدين لا من جهة العقيدة ولا من وجهة العمل . انظر تاريخه ج ٢ ص ٤٤٤ وما بعدها . ويرى للنار هذا الرأى نفسه ، للنار ج ٤ ص ٥٦ .

(٣) النار ج ٤ ص ٨٦٠ - ٨٦٦ ، جولدزير ص ٣٣٤ و ٣٣٥ .

(٤) النار ج ٢٧ ص ١٤٢ .

وقد مس مجلس النواب المصرى فى دور انعقاده فى سنة ١٩٢٨ الطريقة التى تنفذ بها هذه المبادئ. وبعض ما يتفرع عنها من المسائل ، وذلك فى المناقشة التى دارت على اقتراح قدم إلى المجلس بأبطال الأوقاف الأهلية لأسباب عدة ، كان من بينها سوء التصرف .

ولئن كان رشيد رضا يسلم بوجود المفاسد الاقتصادية وسوء التدبير فى كثير من الحالات ، ويرى أيضاً أن كثيراً من الأوقاف مخالف لأصول الشرع الصحيح ، مثل الأوقاف التى توقف لتشييد القبور وتزيينها ووضع المصابيح عليها ، فإنه يرى أن الوقف فى ذاته له أصل فى الشرع الإسلامى ثابت بالنص والعمل المتواتر من العصر الأول إلى اليوم فلا يمكن إبطاله باجتهاد مجتهد أو إلغاؤه لسوء التصرف .

وقد تفرع عن هذا أمر له خطره هو أن السلطة التشريعية فى الحكومة التى قامت بموجب الدستور أصبح لها الحق فى إصدار تشريع ينسخ شيئاً من شرع الله الثابت بنص الكتاب أو السنة الصحيحة . وينكر رشيد رضا أن يكون للبرلمان هذا الحق ، مادام الدستور يقرر أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى . أما غير ذلك من أمور التشريع التى لا تتصل بالنصوص القطعية أو العمل المتواتر فهذه تحكم فيها الأدلة وتزاعى فيها مصلحة الأمة . (١)

\*\*\*

### صحيفة الدعوة والارشاد :

من المبادئ الأساسية التى نادى بها حركة الشيخ محمد عبده ، أن كل مسلم يجب عليه أن يعد نفسه مكلفاً بتقوية روابط الإسلام بين إخوانه فى الدين ، وأن يحضهم على أداء فرائضه واتباع أحكامه الخلقية .

وليس الأمر قاصراً على هذا ، بل يجب عليه أيضاً أن ينشط إلى نشر الإسلام بين غير المسلمين إذ أن الإسلام أنزل للناس جميعاً .

وهذا المبدأ كالاتجاه العام للحركة فى الشؤون الدينية والدنيوية ، يسلم بضرورة نشر التعليم نشرأ عاماً بين الناس . وقد نادى رشيد رضا فى جميع مقالاته وخطبه ، كما فعل محمد

---

(١) المنار ج ٢٩ ص ٧٥ — ٧٧ . يقال ان أمرا كهذا حدث فى تشريع الزواج والطلاق وفى اقتراح قدم أيضا إلى البرلمان بالغاء منصب المفتى . ويكرر المنار رأيه القائل بضرورة تأليف لجنة من أفاضل العلماء لندرس أشياء هذه المسائل كلها وتقدم تقريرا بأحكام الشريعة فيها .

عبده من قبل ، بوجوب قصر جهود المسلمين على عمل ، هو خير الأعمال جميعاً ، ألا وهو إنشاء المدارس . ويقول رشيد إن إنشاء المدارس خير من إنشاء المساجد ، لأن صلاة الجاهل في مسجد لا خير فيها ، ولكن فتح المدارس يقضى على الجهل فتؤدى الفرائض الدينية والأعمال الدينية على وجهها الصحيح . (١)

وهو يقرر في موضع آخر أن الطريق الوحيد لسعادة أمة من الأمم إنما هو في انتشار التعليم فيها انتشاراً عاماً . (٢)

وينقد المنار سياسة الحكومة في التعليم لسبيين :

الأول : لأنها قصدت بالتعليم إلى إعداد شباب يصلحون للخدمة المدنية أو للعمل في مصانع الحكومة بدلا من أن تقصد التعليم لذاته .

والثاني : لأن برامج التعليم لا تعنى عناية كافية بالتعليم الدينى ، وإن كانت في مجملها لا تناصب الدين العداء . ويلج المنار إلحاحاً قوياً في ضرورة عناية جميع المدارس بتعليم فرائض الدين ومبادئ العقائد وأصول الآداب الدينية . (٣)

وقد أنشئت جمعية الدعوة والارشاد لتكفل تحقيق هذه الأغراض ، ولكي تعمل في الوقت نفسه على مقاومة التبشير بالنصرانية في بلاد الاسلام .

خطرت فكرة إنشاء هذه الجمعية لرشيد رضا عند ما كان يطلب العلم في مدارس طرابلس . وهو يتحدثنا بأنه كان كثير التردد على مكتبة المبشرين الأمريكين في تلك المدينة ، حيث كان يقرأ جريدتهم الدينية وبعض كتبهم ورسائلهم ، وطالما تمنى أن يكون للمسلمين جمعية كجمعية هؤلاء المبشرين ومدارس كمدارسهم .

فلما هاجر إلى مصر قويت عنده هذه الفكرة ، وبدأ منذ سنة ١٩٠٠ يكتب في وجوب الرد على الدعوة النصرانية بمثلها من جانب المسلمين ،

ولما انعقد مؤتمر الأديان الياباني في سنة ١٩٠٦ روج رشيد لفكرة دعوة اليابان

(١) المنار ج ٦ ص ١٥٢ ، وجولزير ص ٣٤٢ .

(٢) المنار ج ١ ص ٤٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٥٦ — ٢٧٤ انظر قوله في برامج الدراسة . نجد اقتراحا كهذا وهذا شبيها بنقد المنار في مقال لمحمد عبده عن نظام التربية في مصر . ج ٢ ص ٣٦٤ — ٣٨١ وكذلك في المنار ج ١٣ ص ٥٩٦ .

لاعتناق الاسلام، وأخذ منذ ذلك الحين يشتغل بتأسيس جمعية للدعوة من أهم أعمالها إنشاء مدرسة لتخريج الدعاة. وصادف المشروع قبولاً عاماً في البلاد الاسلامية، غير أن الظروف عملت على إرجاء تقدمه عدداً من السنين. (١)

ثم كتب له الظهور مرة ثانية في سنة ١٩٠٩. وأريد تنفيذه في تركيا حتى يستمتع القائمون به بالحرية التي كفلها الدستور، ولكي يخلصوا أيضاً من المعارضة التي كانوا يلقونها من الحزب الوطني في مصر وعلى رأسه محمد بك فريد والشيخ عبد العزيز جاويز. (٢)

وأقام رشيد رضا عاماً كاملاً في الأستانة يعمل للمشروع ويروج له بين المستنيرين وأصحاب المناصب، حتى انتهى الأمر بموافقة الحكومة على تأليف الجمعية وإنشاء المدرسة بعد أن أدخلت بعض التعديلات على الخطة الأصلية.

ولكن الوزارة التي وافقت على المشروع سقطت في ذلك الوقت العصيب، فاقضى الحال أن يستأف رشيد بذل جهوده مع الحكومة الجديدة، وأقرت هذه الحكومة المشروع على شروط لم يكن رشيد رضا راضياً عنها. (٣)

وكان من أثر هذا أن ولى وجهه شطر مصر واستقر رأيه على إنشاء الجمعية والمدرسة في القاهرة. وتألقت الجمعية فيها وأسندت رياستها إلى محمود بك سالم، وعهد إلي رشيد بوكالة الجمعية وإدارة المدرسة، واعتبر عضواً في الجمعية كل من تبرع بالمال من المسلمين أو دفع قيمة الاشتراك السنوي فيها (٤)

وقد تبرع أمير عربي كان يشتغل بالتجارة في بومباي بمبلغ كبير من المال، وافتتحت المدرسة في جزيرة الروضة بالقاهرة افتتاحاً رسمياً في ليلة الاحتفال بالمولد النبوي، وبدأت

(١) المنار ج ١٤ ص ٤٢-٤٣. يتساءل محمد عبده بمناسبة زيارته لدير الكبوشين ومدرستهم في بلرم، عما إذا كان قد خطر للسلميين في بال انتهاء فرع من فروع التعليم لنصر الدين وتقوم أصوله بين أهله — تاريخ ج ٢ ص ٤٢٦. ثم أخذ بيد هذا يدير الخطط لانتهاء مدرسة المطين — المنار ج ٨ ص ٨٩٥. ولكن يتكرر رشيد مع هذا أنه أخذ هذه الفكرة عن محمد عبده ويقول ان الشيخ عبده لم يحكم قط عن انشاء جمعية أو مدرسة للدعوة — المنار ج ١٤ ص ٥٨.

(٢) المنار ج ١٤ ص ٣٧، ٤٢ و ج ١٥ ص ٩٢٥ — ٩٢٦ نسبوا اليه أنه كان يعمل في خفاء على قلب المولة العثمانية وإقامة دولة عربية تحت الحماية البريطانية.

(٣) المنار ج ١٤ ص ٣٥ — ٣٧ و ٤٣ — ٤٦.

(٤) نفس المصدر ص ١١٦ — ١١٧ و ص ١٩٣.

الدراسة فيها في اليوم التالي ، أى في يوم ١٣ ربيع الأول عام ١٣٣٠ هـ الموافق ٣ مارس سنة ١٩١٢ م (١).

وقد وصفت المدرسة التي سميت مدرسة أو دار الدعوة والارشاد بأنها مدرسة كلية تعلم فيها جميع العلوم والفنون التي تدرس عادة في الكليات مع التربة الدينية وزيادة العناية بالعلوم الاسلامية . (٢)

وأفاضت صفحات المنار في الكلام على إنشاء الجمعية وعلى نظم المدرسة ومناهج التعليم فيها . (٣) وكانت المدرسة تقبل في عداد طلبتها شباب المسلمين الذين تتراوح أعمارهم بين العشرين والخامسة والعشرين ، على أن يكونوا قد حصلوا من التعليم ما يسمع لهم بتلقي دروسها . وكان بفضل منهم من كان من بلاد إسلامية بعيدة كالصين والهند والملايو وغيرها ، حيث الحاجة فيها إلى المسلمين أعظم . وقبلت المدرسة طلابا من إفريقيا الشرقية والشمالية ومن تركيا والتركستان والهند وجاوه والملايو . (٤)

وكانت تعلم الطلاب وتؤدبهم وتقدم إليهم الغذاء مجانا ، وتمد المحتاجين منهم بالمال . وكانت تعطي الطالب شهادة مرشد إذا قضى ثلاث سنوات في الدراسة ونجح فيها ، وهذه الشهادة تؤهل الطالب للقيام بالدعوة والارشاد بين المسلمين أو للتدريس في مدارس الجمعية . أما إذا أراد الطالب مواصلة الدراسة بعد هذه المدة ثلاثة أعوام أخرى فإن هذا يؤهله لأن يصبح داعياً من الدعاة ، أى أولئك الذين يقومون بدعوة غير المسلمين إلى الدخول في الاسلام .

وكان يجب على كل طالب أن يتعهد بقبول التوجه إلى أى بلد يراد إيفاده إليه . (٥)  
وقد تعطلت المدرسة عند نشوب الحرب العظمى ولم تفتح أبوابها مرة أخرى حتى الآن .

\*\*\*

(١) المنار ج ١٥ ص ٢٢٦ — ٢٢٧ . وجولزير ص ٣٤٣ — يذكر جولزير طاما أسبق .

(٢) المنار ج ١٤ ص ٧٨٦ و ٨٠١ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٢ وما بعدها و ص ٧٨٥ وما بعدها و ص ٨٠١ وما بعدها .

(٤) نفس المصدر ص ٩٢٨ .

(٥) المنار ج ١٤ ص ٧٨٦ — ٧٨٨ .



### تفسير المنار :

تفسير المنار هو الاسم الذى أطلق على تفسير القرآن الذى بدأه الشيخ محمد عبده ، ثم واصله بعد وفاته السيد رشيد رضا .

ولعله من المناسب أن يقرن اسم هذا التفسير بالمنار ، لأنه نشر أولاً على صفحاته قبل أن يطبع فى شكل كتاب مستقل ، ولأن صاحب المنار كان له إلى حد كبير : الفضل فى إخراجه .

وفى الحق إن الشروع فى كتابة هذا التفسير يرجع إلى همة رشيد رضا قبل كل شئ . آخر كما يؤخذ من رواية المنار . (١) فقد جاء إلى القاهرة ولم يكده يستقر به المقام فيها حتى أخذ يدفع الشيخ محمد عبده إلى وضع تفسير للقرآن كله ، ينفخ فيه من روحه التى تجلت فى مقالات العروة الوثقى .

وكان الشيخ عبده يرى فى ذلك الوقت أن الحاجة لا تدعو إلى وضع تفسير جديد ، وأنها إذا دعت إلى ذلك ، فإن هذا التفسير الجديد لن يحقق الأغراض التى تقصد من وراء وضعه . ثم رضى بعد هذا بأن يقرأ درساً فى التفسير فى الجامع الأزهر . وحضره عليه رشيد ، وكان يكتب فى أثناء إلقاء الدرس مذكرات يودعها أهم ما قاله أستاذه ، ثم نقحها فيما بعد ، ووسع فيها وعرضها على الشيخ محمد عبده فأقرها ، وصحح ما رأى تصحيحه منها . وشرع ينشر هذا التفسير فى المنار ابتداءً من المجلد الثالث ( سنة ١٩٠٠ ) بعنوان تفسير الشيخ محمد عبده . وقد نشر رشيد رضا التفسير منسوباً إلى أستاذه لأنه رأى وجوب ذلك ما دام أن الشيخ عبده قد اطلع على ما كتبه قبل نشره ووافق عليه .

وبدأ رشيد فى حياة الامام بتجريد تفسير الجزء الثانى من مجلة المنار ، وطبعه على حدة . وطبع أولاً تفسير سورة العصر ( السورة ١١٣ ) ، ثم شرع فى طبع الجزء الأخير من القرآن الذى يبدأ بالسورة ٧٨ وينتهى بالسورة ١١٤ ، وأوله سورة الفاتحة وقوله تعالى « عم يتساءلون » . (٢)

وأول ما نشر من التفسير الكبير هو الجزء الثانى ، وذلك لأن الجزء الأول كان

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٥٠ وما بعدها .

(٢) انظر تاريخ الطبع فى نيت المصادر .

مختصراً ولم يلتزم فيه ما التزمه فيما بعده من تفسير جميع عبارات الآيات وذكر نصوصها ممزوجة فيه .

ونشر تفسير الأجزاء الثاني والثالث إلى العاشر ما بين سنة ١٩٠٨ وسنة ١٩٣١، ووصل في هذه الأجزاء إلى تفسير الآية ٩١ من سورة التوبة ، ثم أعاد النظر في تفسير الجزء الأول ليتفق في منهجه مع الأجزاء الأخيرة ، ونشره في نوفمبر سنة ١٩٢٧ بعنوان تفسير الجزء الأول . (١)

وبعد وفاة الشيخ محمد عبده رأى رشيد رضا أن يواصل التفسير على منهج أقرب ما يكون إلى منهج أستاذه . وكان كثير مما كتب من التفسير في حياة الامام من وضع رشيد رضا نفسه وإن كان قد عزاه إلى أستاذه .

فلما قبض الله الامام إلى جواره ميز رشيد بين ما حفظه من كلمات الامام وبين ما كان من إنشائه هو . وهو يقول :

« وإنى أعتقد مع هذا أنه لو بقى حياً واطلع عليه لأقره كله » .

وقد عدل رشيد منهجه بعض الشيء ليتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة سواء أكان تفسيراً لها أم في حكمها ، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية ، أو المسائل الخلافية بين العلماء ، وفي الاكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة ، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها وغير ذلك مما رأى أن الضرورة تقتضيه . غير أن رشيداً يشير على قارى . تفسيره بأن « يقرأ الفصول الاستطرادية الطويلة وحدها في غير الوقت الذي يقرأ فيه التفسير لتدبر القرآن والاهتمام به في نفسه ، الذي هو المقصود بالذات منه » .

ولما أصدر رشيد رضا الجزء الأول ، نشر فاتحته في المنار (٢) وأفاض فيها في نقد المناهج المختلفة التي سلكها المفسرون في تفسير القرآن ، وبخاصة ما تعلق منها بالروايات المأثورة عن الصحابة والتابعين . وهو يقرر أن أكثر التفسيرات السابقة تشتغل أولاً بمناقشات في المصطلحات اللفظية ، أو الجدل الكلامي وتأويلات المتصوفة ، وبما نشأ من الخلاف بين الفرق . وزاد الفخر الرازي أمراً آخر ، هو ما يورده في تفسيره من الآراء

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٤١ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٦٤١ .

العالية التي كانت معروفة في عصره . وقلده في هذا أحد المفسرين المعاصرين ، فانه يكثر من الكلام على العلوم الحديثة ، مثل علم الفلك ، وعلم النبات ، وعلم الحيوان ، فيما يسميه « تفسير الآية » . (١)

وليس من شك في أن بعض علوم الوسائل ضرورية لفهم القرآن ، أو معينة على فهمه ولكن رشيداً يرى أن استخدام هذه العلوم إلى الحد البعيد الذي ألفه المفسرون ، يشغل القارئ ويصرفه عن القصد الحقيقي للكتاب المنزل . (٢)

ومن الروايات المأثورة ما هو ضروري أيضاً في التفسير « لأن ما صح من المرفوع لا يقدم عليه شيء ، ويلي ما صح عن علماء الصحابة مما يتعلق بالمعاني اللغوية أو عمل عصرهم . والصحيح من هذا وذاك قليل . وأكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود والفرس ومسألة أهل الكتاب . وجل ذلك في قصص الرسل مع أقوامهم ، وما يتعلق بكتبهم ومعجزاتهم ، وفي تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف ( سورة ١٨ ) ومدينة إرم ذات العماد ( سورة ٨٩ آية ٦ ) وغيرها . . . وجل ذلك خرافات ومفتريات صدقهم فيها الرواة حتى بعض الصحابة .

وقد أورد رأى ابن تيمية في شيء من التطويل ، وأبي أن يصدق الاسرائيليات ، سواء ما صح منها وما كان باطلاً في ذاته ، بما في ذلك ما كان سنده كذب الأخبار ووهب ابن منبه ، مع أن قدماء رجال الجرح والتعديل ، كما يقول « اعتروا بهما وعدلوهما بالرغم مما ظهر لنا من كذبهما . »

والنتيجة التي يصل إليها رشيد من هذا كله هي أنه يجب ألا تصدق الروايات المأثورة إلا إذا أيدتها الحديث الصحيح المروى عن صحابي والمرفوع إلى النبي (ص) . (٣)

ويقترح رشيد رضا أيضاً أن تجمع الروايات المفيدة في كتب مستقلة ، ك بعض كتب الحديث وأن تبين قيمة أسانيدھا ثم يذكر في التفسير ما يصح منها بدون سند . (٤)

\*\*\*

(١) الراجع هو أن المقصود بهذا هو الشيخ طنطاوى جوهرى انظر الكلام عليه في الفصل التاسع .

(٢) التاريخ ٢٨ ص ٦٤٧ .

(٣) التاريخ ٢٨ ص ٦٥٠ .

(٤) قس المصدر ص ٦٤٨ .

لقد أوردنا في مناسبات عدة كثيراً من الشواهد التي تبين الطريقة التي كان يستنبط بها الشيخ محمد عبده تعاليمه من القرآن ، وكيف كان يستشهد به على صدقها . بل نجد أكثر من هذا ، أن كثيراً من هذه التعاليم وردت في القرآن نفسه . وقد كان الشيخ عبده يؤكد دائماً أن الكتاب من عند الله وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

وهو يذهب إلى أن القرآن نزل على الترتيب الذي هو عليه بألفاظه وارتباط معانيه . وكانت التفسيرات القديمة ، كتفسير الجلالين <sup>(١)</sup> الذي اعتمد عليه في درسه ، تقول أن رعاية الفواصل في أواخر الآيات كانت التزاماً للسجع في الآيات القصيرة ، وتذهب إلى أن هذه الرعاية حددت أحياناً مواضع المترادفات كالرؤوف والرحيم وأيهما يسبق الآخر في الوضع ، ولكن تفسير المنار يقرر أن القرآن ليس بشعر ولا التزام للسجع فيه ، بل هو من عند الله الذي يضع كل شيء في موضعه . <sup>(٢)</sup>

ويسلك تفسير المنار هذه الطريقة بعينها في كلامه على أسباب النزول فقد ذهب قدماء المفسرين إلى القول بأن بعض السور أو الآيات أو أجزاء من الآيات نزلت لأسباب متفرقة ، ولكن تفسير المنار يعني ببيان الارتباط المعنوي الذي يربط هذه الأجزاء المتفرقة في كل آية معاً ، أو يربط آية بآية أخرى في تفسير الآيات ٢١٦-٢١٨ من السورة ٢ ، التي تتكلم عن الخمر والميسر وعن الاتفاق والبر باليتامى على التوالي يقول :

« إنه لما كان الأمران الأولان يبينان حال فريقين من الناس في الاتفاق وبذل المال ناسب أن يذكر بعدهما السؤال عن صنف هو من أحق الناس بالاتفاق عليه ، وبذل المال في سبيل تربيته وإصلاح شأنه ، وهو اليتامى » . <sup>(٣)</sup>

\*\*\*

### العوامل المقومة :

قبل أن نختم عرض أصول الحركة التي أطلنا الكلام عليها في الفصول السابقة واتجاهاتها ، نود أن نبين في إيجاز أهم العوامل التي أثرت فيها ، وهي : كما قال جولدزير

(١) المنار ج ٢٨ ص ٦٥٥ .

(٢) تفسير ج ٢ ص ١١ و ١٢ والمنار ج ٧ ص ٩١ — انظر تفسير السورة ٢ آية ١٣٦ — ١٣٨ وكذلك جولدزير ص ٣٤٥ — ٣٤٧ .

(٣) تفسير ج ٢ ص ٣٥٠ .

في كتابه الذي أشرنا إليه كثيراً (١) عوامل ثلاثة :

أولها ، آراء الغزالي في الآداب الدينية

وثانيها ، النزعة المبالغة في المحافظة لاثنتين من حاربا الوثنية في القرن الثالث عشر الميلادي وهما ابن تيمية وتليذه ابن قيم الجوزية .

أما العامل الثالث ، فهو ضرورة المسيرة لحاجات التقدم الحديث .

وما لتعاليم الغزالي (٢) من أثر كبير في تحديد مقوم من أهم مقومات الحركة ، وأجلها خطراً ، يصور تصوراً قوياً ما لهذه التعاليم من نفوذ حي مدesh ، ويبين كيف أنها ما زالت تؤثر في الاسلام . فقد تأثر الثلاثة الذين نهضوا بهذه الحركة بمصنفات الغزالي تأثراً بعيد النور . أما جمال الدين ، فالرغم من قلة ما وصل إلينا من مؤلفاته ، نجد في ذلك القليل الدليل على ما كان لكتب الغزالي من القيمة عنده .

ولسنا نخطئ ، أثر الغزالي في كتابات الشيخ محمد عبده .

أما محمد رشيد رضا ، فيقرر أن الغزالي كان معلمه الأول العظيم الذي اهتدى بهداه في باكورة أيامه .

ويبدو أثر الغزالي فيهم من كثرة استشهادهم بمؤلفاته . بل يبدو أكثر من هذا في قولهم بالكثير من آرائه الدينية المشهورة ، وفي ذكرهم لألفاظه وعباراته بنصها ، وكذلك في الروح التي تطفئ على تصورهم للحياة الدينية كلها ، وتجعلها شيئاً نفسانياً ، أو أمراً من أمور القلب ، وشاغلاً من شواغله ، لا صلة بينه وبين المظاهر الخارجية إلا على نحو ثانوي ناه .

ونستطيع أن نجد المثل البارز على هذا فيما ذكرناه من آراء الشيخ عبده في الايمان وفي الصلاة وأداء الفرائض الأخرى ، فالرأى الذي يقرره في هذه الأمور يصور نزعة من النزعات التي تمثلت في حركة الشيخ عبده وبين الطابع الذي أرادت هذه الحركة أن تطبع به العبادات والعقائد الاسلامية في العصر الحاضر .

ونستطيع أن نقول أيضاً ، إن الشيخ عبده قد تأثر هو ومدرسته بالغزالي في التمسك بوجود درس القرآن والاجتهاد في فهمه دون الرجوع إلى المصنفات الكثيرة في علم الكلام ، حتى يستقى المسلمون دينهم من ينبوعه الصحيح .

(١) جولييزير ص ٣٣١ - ٣٤٢ .

(٢) (١٠٥٩ - ١١١٥ م) .

وقد تأثر به كذلك في المحاولة التي أراد بها تبسيط العقائد حتى يسهل فهمها على الجمهور. (١)

أما العامل الثاني المقوم لهذه الحركة فهو ابن تيمية (المتوفى سنة ١٣٢٨ م) وابن قيم الجوزية (المتوفى سنة ١٣٥٥ م) فقد شنا غارة شعواء على ما كان في عصرهما من بدع وفساد ، وقررا أن لها الحق في الاجتهاد ، ورجعا في كل حكم من الأحكام إلى أصوله ، واعتمدا على المصادر الأولى ، واشتد هجومهما على الصوفية ، وقالا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء ، وبعثا تعاليم أحمد بن حنبل وهو أكثر الائمة الأربعة تشدداً وأشدهم تمسكا بالنصوص .

وقد نشر مذهبهما فيما بعد الوهابيون ، وهم فرقة المصلحين المتزمتين الذين رجحت كفتهم السياسية في بلاد العرب في أوائل القرن التاسع عشر ، وأعاد إليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود في العصر الحاضر .

ولا شبهة لدينا في أن المصلحين المصريين استلهموا بعض جهودهم من جهود أولئك المصلحين السابقين . لهذا لا نجد وجهاً للدهشة عند ما نجد صاحب المنار يشكو من رمى البعض له بالاعتزال ، أو قولهم عنه إنه وهابي عند ما كان يعترض على بعض العبادات الشائعة. (٢)

وقد أخذ الشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا طريقتهم في الافتاء ، من إعلام الموقعين ، لابن قيم لأن سنده نص القرآن والسنة (٣) وكان يعتمد على ابن تيمية لأنه كان من أعلم الناس ، إن لم يكن أعلمهم بمثارات هذه البدع ، ومن أقدرهم على بيان وجوه مخالفتها للدين الاسلامي. (٤)

وقد نشر المنار طائفة من مصنفات هذين العالمين ، وأعيد طبع بعضها بواسطة المنار أو برعايته .

ويمكننا أن نشير إلى أن التشابه القوي بين الآراء التي كان يقول بها دعاة الإصلاح في مصر وبين آراء ابن حنبل وابن تيمية وابن قيم الجوزية : كان يمكنهم من دفع معارضات

(١) ماك دونالد — تطور الفكر الاسلامي من ٢٣٨ — ٢٣٩ .

(٢) المنار ج ١ ص ٤٢٥ .

(٣) نفس المصبر ج ٤ ص ٨٩١ .

(٤) المنار ج ٢٨ ص ٤٢٣ — ٤٢٤ .

خصومهم المتزمتين ، لأن هذه الآراء فيها دليل على أنهم يتبعون أشد مذاهب الاسلام تمسكا بالنصوص .

ولسنا نجد حاجة إلى إطالة القول فيما كان لمقتضيات التقدم الحديث من الأثر في حركة الشيخ محمد عبده . فقد كانت هذه المقتضيات علة لوجود الحركة بما استدعت من إصلاح ديني يلائم حاجات العصر الحاضر ويظهر طبيعة الاسلام الحقيقية باعتباره ديناً أنزل للناس كافة .

---

## الفصل التاسع

### حزب المنار

عندما نقول « حزب المنار » نريد بذلك أولئك الذين تأثروا بتعاليم الشيخ عبده وكانت لهم أنصبة متفاوتة في الحركة التي أنشأها . وربما كان لهذا التعبير وجه من الصواب إذا راعينا أن المنار كان الصحيفة التي هيأت لآراء الشيخ عبده الحظ الأوفى من الانتشار ، وأنه كان الأداة التي انتظمت حولها جهود العاطفين على حركة الإصلاح . (١)

على أنه يجب ألا يفهم من كلمة « حزب » التي أطلقناها على هذه الجماعة ، أن الذين جاهروا باعتناقهم لآراء الامام كانوا كثيرى العدد ، أو أنهم كانوا يؤلفون حزباً منظماً بالمعنى المعروف .

وليس من شك في أن تعاليم الشيخ عبده كان لها أثر عظيم في مصر وفي غيرها من الأنظار الاسلامية ، وقد لاقت القبول عند كثير من الناس وبخاصة المستنيرين منهم . وقد بينا مدى هذا الأثر فيما سبق ، فان كثيراً ممن تأثروا بمبادئه تأثراً متفاوت الدرجات قد اقترنت أسماءهم بالجماعات الأدبية والخيرية والدينية ، وبالجماعات السياسية أيضاً . على أن هذا لا ينقض حقيقة لا شك فيها . تلك هي أئمة أولئك الذين اشتركوا بشكل ظاهر في الإصلاحات التي نادى بها ، وهم الذين يسميهم رشيد رضا دعاة الإصلاح المعتدلين ، « كانوا دائماً قلة . ويقول عنهم المنار . » ولا يزال هؤلاء هم الأقلين (ثلة من الأولين وقليل من الآخرين .) (٢)

ومن الممكن أن نجد في « تاريخ الأستاذ الامام » وفي صفحات المنار وغيره من المطبوعات المختلفة ، وفي المقالات الكثيرة التي نشرت في الصحف ، أسماء كثير من الذين اتصلوا في حظوظ متفاوتة ، إما بجمال الدين الأفغانى أو بالشيخ محمد عبده . على أن كل الذى نعرفه عن هؤلاء هو أنهم كانوا من تلاميذ الواحد أو الآخر ،

(١) اصطلاح على هذا جولزيمير ص ٣٢٦ وغيرها وهو يطلق عليهم أيضاً « جماعة الشيخ عبده » و « جماعة الشيخ عبده والمنار » .

(٢) المنار ج ٢٩ ص ٦٦ .



وقليل منهم من تلبذ للثنتين معاً ، والتاريخ لا يذكر لنا شيئاً عن الدور الذي لعبوه في تقديم حركة الإصلاح .

وقد عرف عن غيرهم أنهم كانوا من تلاميذها أو أنهم اتصلوا بها زمناً ما ، لكن يظهر أنهم تأثروا بمبادئ الإصلاح تأثراً ضعيفاً ، أو أن مصالح أقوى نأت بهم فيما بعد إلى جانب آخر .

وهناك آخرون كانوا مخلصين في اعتناق مبادئ الإصلاح ، ومنهم الكثيرون من أصحاب الشأن في الحياة العامة الذين أبدوا الإصلاح ووقفوا إلى جانبه عند ما كان هذا أمراً غير مألوف .

ولو أننا أوردنا قائمة بالأسماء التي نعرفها ، وأوردنا ما تيسر لنا من تراجم القليل من أصحابها ، لكان في هذا إملال للقارئ الذي يجمل التطورات التي تعاقبت على مصر في الحسنيين عاما الأخيرة . بيد أن لهذا خطره وقيمه ؛ إذ هو يصور لنا جانباً كبيراً من الطبقات المتعلمة التي تأثرت بحركة الشيخ عبده ، ويبين المدى الذي تغلغل إليه هذا التأثير في بيئات مختلفة .

وليس من اليسير أن نحصى الأفراد الذين تأثروا بتعاليم الامام . وينبغي ألا ننسى أن هؤلاء جميعاً كانوا ، كما ذكر المنار ، أصحاب ظلال من التفكير مختلفة ، وكانت لهم ألوان من العواطف المتباينة . فبعضهم كانوا يميلون إلى أهل السنة وأصحاب الرأي المحافظ على القديم ، والبعض الآخر كان هوام مع الأحرار دعاة الحضارة العصرية . (١)

وعلى أى حال سيبدو من الأسماء التي نستطيع أن نعرض لها أن كثيراً من مختلف الطبقات لبوا دعوة الامام ، وأنها أثرت في نواحي كثيرة من حياة البلاد .

#### الأزهريون :

وأول ما يدهشنا من الحقائق هو أن الأزهريين أو الشيوخ لم تجدتهم مبادئ الشيخ عبده وتعاليمه كما اجتذبت طبقة المطربيين المتأثرين بالحضارة الغربية ، وكان العدد الأكبر من مريديه وتلاميذه من أرباب المناصب العالية في القضاء أو أساتذة المدارس العليا أو رؤساء المصالح الحكومية (٢) وكان بعض هؤلاء قد تعلم في الأزهر ، ولكن أكثرهم كانوا ممن تلقوا شيئاً من علوم الغرب

(١) المنار ج ٩ ص ٢٠٥ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ١٤٧ و ٢٠٧ .

وقد يبدو هذا غريباً في أول الأمر . بالنظر إلى الجهود الطائفة التي بذلها الشيخ عبده لإصلاح الأزهر وممارسته التعليم فيه وقراءته للدروس في راحته ، ولكن دهشتنا تقل عند ما تذكر ما لهذه الطبقة من الصبغة المحافظة بالضرورة ، وما كان الأزهر من أثر قوى في التمسك بتقاليد السلف دون أن يمسه شيء .

وليس من الضروري أن نعيد هنا ما ذكرناه من قبل عن المعارضة التي لاقاها الشيخ عبده من هذا العنصر الأزهرى المحافظ . غير أنه بالرغم مما لقيه على أيديهم من المناهضة القوية : اجتذبت دروسه عدداً كبيراً من المجاورين وأصبح الكثير منهم من تلاميذه . وبعض هؤلاء كانوا ممن جلسوا إلى جمال الدين وظلوا يؤيدون حركة الإصلاح عند ما أخذ الشيخ عبده زمامها بين يديه .

وكان من بين أفاضل الأزهريين الذين كانوا من أقرب أنصار الامام ومريديه ، الشيخ أحمد أبو خطوه المتوفى سنة ١٩٠٦ .

كان قاضياً بالحاكم الشرعية ومدرساً في الأزهر ، وكان من تلاميذ جمال الدين وقد أيد الشيخ عبده في إصلاحاته في الأزهر وفي القضاء .<sup>(١)</sup> وكان أيضاً واحداً من علماء المذاهب الأربعة الذين أعلنوا تأييدهم لاشهر فتاوى الامام وهي المعروفة بفتوى الترنسفال التي أثارَت الشيء الكثير من المعارضة .<sup>(٢)</sup>

أما الشيخ عبد الكريم سليمان والشيخ سيد وفا فقد كانا من تلاميذ جمال الدين ثم أصبحا من تلاميذ الشيخ عبده واشتركا معه في تحرير الوقائع المصرية .<sup>(٣)</sup>

ويظهر أنه على أثر الحوادث التي تلت الحركة العرابية أراد الشيخ عبد الكريم سليمان ، بالرغم من الصداقة الوشيجة التي وصلت بينه وبين الشيخ محمد عبده ، أن يتصل من الانتساب إليه .<sup>(٤)</sup> وكان في وقت ما زعيماً لطائفة من تلاميذ الامام تأمروا على محمد

(١) التاريخ ج ١ ص ٢٢٧ . وصف في تأييده للشيخ عبده أعماله في الأزهر والقضاء — انظر تاريخ ج ٣ ص ٢٥٠ وما بعدها وج ١ ص ٦١٨ و ٦١٩ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٦٧٤ .

(٣) التاريخ ج ٨ ص ٤٠٦ — انظر ص ٤٤ فيما سبق ،

(٤) تاريخ ج ١ ص ٢٧٨ — انظر أيضاً ص ٢٧٠ — ٢٨٠ ، خطاب مسعد زغلول إلى الشيخ عبده وكان في بغداد بيروت . فقد حاول في هذا الخطاب أن يقلل من شأن أقوال عبد الكريم ويخفف من وقعها ، وذكر فيه أنه يلزم مجلته . وقد ذكر أيضاً اسم صديق للشيخ عبده هو الشيخ

رشيد رضا وسعوا بينه وبين الشيخ عبده ليفرقوا بينهما يحرموا رشيداً من المكانة الممتازة التي كانت له عند أستاذه باعتباره أكبر تلاميذه وأقرب أشياعه .

على أنه يظهر أن عبد الكريم كان بعد كل من هذه الحوادث ، يعود إلى حظيرة الامام ، ويبدو هذا في موقفه منه أيام إصلاحاته في الأزهر فقد وقف إلى جانبه وأمدّه بالتشجيع والتأييد. (١)

وكان الشيخ حسونه النواوى ( ١٨٤٠ - ١٩٢٥ ) من أقرب مريدى الشيخ عبده وأخلص أوليائه . كان شيخاً للأزهر من سنة ١٨٩٥ إلى سنة ١٨٩٩ ، وتقلد منصب الافتاء مع مشيخة الأزهر في العامين الآخرين من عهده ، فأعان الشيخ عبده على إنفاذ ما أمكن تحقيقه من الإصلاحات. (٢)

أما الشيخ نجيت الذى خلف الشيخ عبده في منصب الافتاء ، والذي هو الآن واحد من كبار العلماء في مصر ، فقد كان من أترب الشيخ عبده في دور التحصيل ، حضراً معاً ودروس الشيخ حسن الطويل في الأزهر ، ثم جلساً معاً إلى جمال الدين. (٣)

على أنه مع هذا كله يظهر أن نصيبه من حركة الإصلاح كان متواضعاً ، وإذا أمعنا النظر في الأمر رجح لدينا أنه لا يعد من حزب الشيخ عبده .

وقد أخرج الشيخ نجيت في سنة ١٩٢٩ كتاباً يرد به على كتاب علي عبد الرازق الذى وضعه عن الخلافة ، وكانت آراء أهل السنة عمدته في الرد على ما احتواه كتاب الخلافة من الأوضاع التجديدية. (٤)

أما الشيخ عبد الرحمن قراعة فكان من تلاميذ جمال الدين ومحمد عبده وتولى منصب

محمد خليل وقال بلث ان هذا الشيخ كان يطمح العريية وانه من تلاميذ الشيخ عبده — انظر تاريخ مصر السرى ص ٧٥ .

(١) تاريخ ج ١ ص ١٠١٧ .

(٢) انظر ص ٦٠ و ص ٧٤ فيما سبق .

(٣) انظر الخطاب التي أقيمت في حفلة الذكرى في ١١ يولية سنة ١٩٢٢ . كان الشيخ نجيت رئيساً للجنة التي نظمت الحفلة وانظر أيضاً المنار ج ١٣ ص ٥١٣ وما بعدها والاحتفال بأحياء ذكرى الامام ص ٦ .

(٤) حقيقة الاسلام وأصول الحكم — المطبعة السلفية ، القاهرة ، ١٣٤٤ - ١٩٢٦ ، ص ٤٥٧ ، انظر ما كتبه عن علي عبد الرازق في الفصل العاشر .

الافتاء . وقد وصفه الشيخ عبده مرة فقال عنه : إنه أصغر أخوته وأكبر أبنائه . (١) ومع هذا لم تكن مساهمته في حركة الإصلاح — إذا كان قد ساهم فيها حقاً — على نحو جلي واضح .

ومن تلاميذ الامام أيضاً الشيخ محمد مصطفى المراغي الذي اصطلحت صحافة العصر الحاضر على وصفه بأنه « أكبر تلاميذ الامام » . كان شيخاً للأزهر من سنة ١٩٢٨ إلى سنة ١٩٣٠ ، فاهتم باعادة تنظيمه على نحو واسع النطاق حتى يتفق وحاجات العصر الحاضر في مصر . وقد صدرت خطة الإصلاح التي وضعها في القانون المعروف بالقانون رقم ٤٩ لسنة ١٩٣٠ . (٢)

غير أن الشيخ المراغي لاقى الشيء الكثير من معارضة الاصلاحات التي كان يبغها فاستقال من المشيخة . وكانت الصحف في سنة ١٩٢٩ ، أي أثناء مشيخته للأزهر ، تكتب كثيراً عن أمر كان له حسن القبول ، هو تخليد ذكرى الامام ؛ إما بالاحتفاظ بمنزله في عين شمس ، وإما بالقيام بأى عمل آخر من الأعمال التي تدل على التقدير القوي . وكان من المتفق عليه بشكل عام ، أن ألقى الناس للنهوض بهذا هو الشيخ المراغي إذ هو شيخ الأزهر ، وله بالشيخ عبده صلات قوية قديمة ، (٣) ولكن الشيخ المراغي استقال من الأزهر ولم نعد نسمع شيئاً عن هذا الأمر . (٤)

وكان الشيخ المراغي قبل هذا قاضى القضاة الشرعيين في السودان ، وقد أسند إليه هذا المنصب بسعى أستاذه الشيخ عبده ، واشتغل في السودان عدد آخر من تلاميذ الامام ، إما قضاة أو مدرسين في كلية غوردون التذكارية . (٥)

أما الشيخ السيد عبد الرحيم الدمرداش باشا (١٨٥٣ — ١٩٣٠) الذي آلت إليه مشيخة الطريقة الصوفية الدمرداشية بالوراثه ، فكان من تلاميذ محمد عبده وأحد من ربطتهم به الصداقة الوثيقة (٦) ، وكان له نصيب في الاهتمام بالشئون السياسية ، فقد كان

(١) تقرير لجنة الاحتفال بإحياء ذكرى الأستاذ الامام ص ٤٢

(٢) الهلال ، نوفمبر سنة ١٩٣١ ، ص ٦٠ وما بعدها .

(٣) الاهرام ، ١٢ يناير سنة ١٩٢٩ والسياسة ، ٧ فبراير سنة ١٩٢٩ .

(٤) بعد هذا أنشأ مجلس مديرية البحيرة بحثة دراسية لتخليد ذكرى الامام وقد أوفد بالفعل

أعضاؤها الى الخارج (المغرب) .

(٥) تاريخ ج ١ ص ٨٧٦ .

(٦) نفس المصدر ص ٢ . انظر ترجمته في الاهرام ، ٦ فبراير سنة ١٩٣٠ .

عضواً في حزب الأمة ، وفي مجلس شورى القوانين ، ثم في الجمعية التشريعية .

وعند ما تولى مشيخة الطريقة الدمرداشية في سنة ١٨٧٧ ، أدخل على إدارتها إصلاحات عديدة ، وكان من أول من رفعوا صوتهم في مصر بالدعوة إلى إصلاح الأوقاف فيها . وقبل وفاته بزمان وجيز ، أوقف مبلغاً كبيراً من المال ليشيد به مستشفى خيرياً باسمه في القاهرة .

ولما أقيم الاحتفال باحياء ذكرى الامام في سنة ١٩٢٢ ، أعرب عن رغبته في أن تبرع بإنشاء كرسى في الجامعة المصرية تخليداً لذكرى الشيخ عبده ، ولكننا لا نعرف شيئاً عما تم في هذا المشروع حتى الآن .<sup>(١)</sup>

ومن حضروا دروس محمد عبده أيضاً ، الشيخ عبد العزيز جاويش ( المتوفى سنة ١٩٢٩ ) ولكنه كان في حياته السياسية العنيفة أقرب إلى جمال الدين منه إلى الشيخ عبده .

وينبغي أن نذكر أيضاً الشيخ على سرور الزنكلوني فهو من أفاضل علماء الأزهر في العصر الحاضر ، وكان صديقاً للشيخ عبده واشترك معه إلى حد ما .<sup>(٢)</sup>

### أصحاب المناصب والوزراء :

وبين أنصار محمد عبده فئة ممن تلقوا جانباً من تعليمهم أو كله في أحضان الأزهر ولكنهم تجاوزوا فيما بعد ما اعتاد الأزهريون أن يعنوا به ويصرفوا جهودهم فيه .

من هؤلاء إبراهيم بك اللقاني ( المتوفى سنة ١٩٠٦ ) وهو من رجال المحاماة والادب المعدودين ، وكان من أول قادة النهضة التي تركزت حول جمال وباعثي روحها ومن أقدر كتابها وخطبائها .

وقد حوكم اللقاني مع محمد عبده على أثر الثورة العراقية ونفى من مصر ، فذهب معه إلى بيروت وأقام فيها إلى أن سمح له بالعودة إلى وطنه . وفي آخر أيامه حال المرض بينه وبين أن يساهم في شئون البلاد مساهمة فعلية فلم يبلغ ما يستحق من الشهرة والمجد .<sup>(٣)</sup>

(١) الكشكول ، ١٥ مارس سنة ١٩٢٩ — يقول انه بعد وفاة الشيخ عبده بزمان وجيز اجتمع لثيف من أصحابه وأخذوا على عاتقهم تخليد ذكره ولكنهم لم يفعلوا شيئاً قط .

(٢) تقرير لجنة الاحتفال بذكرى الامام ص ٣٩ .

(٣) تاريخ ج ١ ص ١٣٧ ، ٢٣٤ وغيرها — المنار ج ٩ ص ٢٢٧ وج ٨ ص ٧١٠ .

وممنهم أيضاً إبراهيم بك الهلباوى الذى كان نقيماً للمحاميين فى مصر، وهو خطيب مفوه أبدي من المقدرة أيام كان تلميذاً لجمال ما جعل محمد عبده يختاره ليعاونه فى تحرير الوقائع المصرية التى كان يحرر فيها أيضاً سعد زغلول وكان حينذاك مجاوراً صغير السن. وأخذ الهلباوى بعد ذلك يعمل بنشاط كبير فى الجمعية الخيرية الإسلامية. (١)

كان الهلباوى صديقاً لقاسم بك أمين، ولما نشر هذا كتبه التى جعلته يعد نصير المرأة المدافع عن حقوقها، كان الهلباوى من تلك الفئة القليلة التى آزرته فى الدفاع عن تلك القضية التى لم يعدها المصريون من قبل، وواصل الهلباوى كفاحه فى هذا السبيل حتى رأى بعينه أن رأى العام قد تغير فى هذه المسألة. (٢)

وكان كثير من الرعيل الأول من تلاميذ الامام من موظفى الحكومة ومن ذوى الشأن فى البلاد.

من هؤلاء إبراهيم بك المويلحى (١٨٤٦ — ١٩٠٦)، كان من تلاميذ جمال وآزده فى نشر صحيفة العروة الوثقى. (٣) وكان من أصدقاء محمد عبده ولكنه انقلب عليه، مرة على الأقل، وذلك حينما حمل عليه حملة شديدة فى «فتوى الترنسفال». وكان المويلحى أحد الكتاب الذين اصطنعهم الخديوى عباس الثانى إلى شيعة من الشيوخ المحافظين لمحاربة محمد عبده. (٤)

كان المويلحى من أسرة غنية، ولكنه أضاع ثروته فى المضاربات، ونال الخطوة لدى الخديوى اسماعيل فقلده كثيراً من المناصب. ولما تنازل اسماعيل ذهب المويلحى على أثره إلى إيطاليا ليكون سكرتيراً خاصاً له، ثم أقام فى الأستانة سنوات حاز فيها رضا السلطان. وكان طيلة تلك المدة يكتب كثيراً فى الصحف، وحاول مراراً أن ينشئ له صحيفة خاصة فنجح نجاحاً متفاوتاً.

وأسس حوالى سنة ١٨٦٧ جمعية سهاها «المعارف» لتعمل على نشر الكتب العربية

(١) تاريخ ج ١ ص ١٣٨، ٧٤٢، ٧٤٨ — للتاريخ ج ٢٨ ص ٧١٠.

(٢) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ — فى العدد التذكارى لمروء ٤٠ سنة على إنشاء الهلال استعرض طائفة من أفاضل المصريين التطورات التى حدثت فى مصر فى الأربعين عاماً الماضية وكتب كل منهم فى الناحية التى اشتهر بها فكتب الهلباوى عن المرأة.

(٣) سر كس، المطبوعات ١٨١٩ — ١٩٢٠، مشاهير ج ٢ ص ١٠١ — ١٠٥.

(٤) تاريخ ج ١ ص ٦٦٨.

القديمة، وأنشأ أيضاً مطبعة سماها باسم الجمعية لنشر مثل تلك الكتب. وما أصدره قاموس تاج العروس.

ويقول رشيد رضا إن إبراهيم بك المويلحي انفرد من بين تلاميذ جمال ببلاغة الترميل ونكت النقد (١).

وقد نشر كتاباً سماه «ما هنالك» وضمنه ثمرات ملاحظاته إبان إقامته في الأستانة. وقيل في وصف هذا الكتاب «إنه أحسن ما كتب عن أسرار يلدز في عهد عبد الحميد» (٢).

وإلى هذه الطائفة ينتسب أيضاً حسن باشا عاصم الذي كان كان كبير أمناء الخديوي عباس الثاني ثم رئيساً لديوانه (٣). كان من أكبر مريدي الامام وأكثرهم تأييداً له، وقد آزره بالفعل في الجمعية الخيرية الاسلامية، وكان واحداً من مؤسسيها ومن أكثر أعضائها نشاطاً. وعوانه كذلك في الجهود التي بذلها في سبيل النهضة الأدبية، وعمل معه على إصلاح المحاكم الشرعية. (٤)

وقد توفاه الله إلى رحمته بعد وفاة محمد عبده بوقت قصير.

وكان حفي بك ناصف أيضاً (١٨٥٦ — ١٩١٩) من أفاضل هذه الطائفة. درس على جمال ومحمد عبده، (٥) ويقول في كلامه عن أثر هذه الدروس في نفسه ونفوس إخوانه: «كنا نجد في أنفسنا من سماع خطبته أن الواحد منا جدير بإصلاح مديرية أو إصلاح مملكة» (٦).

وكان حفي ناصف سكرتيراً لوفد العلماء المصريين الذين ندبوا لحضور مؤتمر المستشرقين في فينا سنة ١٨٨٦، وقدم بحثاً إلى المؤتمر المذكور، ثم تقلد عدة مناصب هامة كرياسة التنفيذ في وزارة المعارف والقضاء في المحاكم الأهلية. وكان أيضاً أستاذاً للبلاغة في مدرسة الحقوق، ومحاضراً للأدب العربي في الجامعة المصرية التي أنشئت في

(١) النارج ٢٨ ص ٧١٠.

(٢) سركيس — انظر ما كتبه عن هذا الكتاب.

(٣) تاريخ ج ١ ص ٤٩٧، ٦٠٢ — أحاله الخديوي الى اللعاش في سنة ١٩٠٤ لأنه كان يؤيد محمد عبده في أمر من أمور نظارة الأوقاف يتعارض مع مصلحة الخديوي.

(٤) النارج ٩ ص ٢٢٧.

(٥) تاريخ ج ١ ص ١٣٥، ١٣٧.

(٦) النارج ٢٨ ص ٧٠٩ — ٧١٠.

سنة ١٩٠٩-١٩١٠. وصنف عدة كتب في النحو والبلاغة والانشاء. كانت من الكتب المقررة في المدارس المصرية ، وطُبعت محاضرات تاريخ الأدب العربي التي ألقاها في الجامعة المصرية (١) ، وبهذا كان حفي ناصف من باعثي النهضة الأدبية الحديثة .

ولعله يروى أنك أن تعلم أن الشاعرة المصرية التي نصبت نفسها للدفاع عن حقوق المرأة ، وكانت تكتب باسم باحثة البادية هي كريمة حفي ناصف .

وكان أحمد فتحي زغلول باشا ( ١٨٦٣ - ١٩١٤ ) من الرعيل الأول من تلاميذ محمد عبده ، ومن أقرب أنصاره (٢) الذين ساهموا في النهضة الأدبية إلى جانب اشتراكهم في الجهود الإصلاحية الأخرى . كان واحداً من الذين أوفدتهم نظارة المعارف في البعثة العلمية الأولى إلى أوروبا حيث درس القانون ، ولما عاد إلى مصر أخذ يرتقي في المناصب حتى أصبح رئيساً في المحاكم الأهلية فوكيلاً لنظارة الحفانية . وكان لمصنفاته أثر قوى وبخاصة لكتبه العديدة التي نقلها عن اللغات الأوروبية .

وأهم تأليفه رسائل في القانون ومجموعة من المقالات (٣) تتناول شؤون ذلك العصر نشرها أولاً في الصحف اليومية . ومن الكتب التي نقلها عن الإنجليزية كتاب « سر تقدم الانجليز السكسونيين » (٤) وكتاب أصول التشريع الذي صنفه بنتمام ، وقد ترجم بين ما ترجم عن الفرنسية ، بعض مؤلفات الكونت ده كاسترى وده مولان ولبون . (٥)

وكان فتحي زغلول يرى أن الكتب التي ترجمها يمكن أن يستفاد من تطبيقها على حالة مصر ، أو أن الحاجة كانت تدعو إليها لتكون باعثة على الإصلاح . وقد صدر كل كتاب بمقدمة تبين وجوه هذا التطبيق . ففي مقدمته لكتاب ده كاسترى الذي ترجمه باسم « الاسلام سوانح وخواطر » بين ما كان عليه المسلمون من مناقب وفضائل وما صاروا فيه من الخازي ، واقتبس رأى المنار الذي كان عدده الأول قد صدر منذ عهد قريب ليعين أن المسلمين هم الذين جروا على أنفسهم هذه الحالة السيئة .

(١) مجمع المطبوعات العربية والعربية ليوسف سركيس عامود ٧٨٢ ، ٧٨٣ .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٧٧٥ ، ٩٩٦ — المنار ج ٩ ص ٥٢٨ وما بعدها ص ٥٣٢ .

(٣) طبعت بعنوان « الآثار الفتحية » انظر مجمع المطبوعات عامود ١٤٣٥ — ١٤٣٧ .

(٤) المنار ج ٢ ص ٤٦٥ .

(٥) سركيس ١٤٣٥ — ١٤٣٧ . المنار ج ٢ ص ٤٦٥ . انظر « جب » مجلة مدرسة

اللغات العربية بلندن ، الجزء الرابع ص ٧٥٩ . يصف « جب » أثره فيقول « من بين مترجمي هذا العصر كان فتحي زغلول أكثرهم تأثيراً في فتح آفاق جديدة للعالم العربي » .



ويقول رشيد رضا إن استشهاد فتحى زغلول بكلام المنار جعل لهذه الصحيفة مكانة عند الناس ، ولا سيما طبقة المحامين والقضاة ، ولولا استشهاده بالمنار لما بلغ هذه المكانة (١) . وهناك طائفة من الرجال اشتهروا فى عصر الشيخ عبده أو بعد ذلك العصر وينبغى أن يذكروا فى ثبت تلاميذه حتى يكمل بعض الشيء ، وإن كان المقام لا يتسع لاحتوائهم جميعاً .

على أننا سنذكر بعض هؤلاء ، بالرغم من قلة ما وقفنا عليه من المعلومات التى تبين نصيبهم فى تلك الحركة . فمنهم على بك نحرى ( المتوفى سنة ١٩٠٦ ) وقد عمل على ترقية حال القضاة والمحاكم (٢) .

وهناك رجل آخر من أصدق أصدقاء الشيخ عبده ، هو محمد بك راسم الذى توفى الامام فى داره بالاسكندرية ، ثم أخو الامام حموده بك عبده ، وقد قرأ عليه أثناء إقامته فى بيروت ، ومحمود بك سالم الذى كان رئيساً لجمعية الدعوة والارشاد (٣) ، ومحمد صالح باشا الذى حضر دروس الامام فى الأزهر ودار العلوم (٤) .

ومن حضر دروسه الخاصة التى كانت يتناول فيها الكلام على المسائل الفلسفية ، اسماعيل صبرى باشا ورفيق بك العظيم والشيخ احمد ابراهيم والشيخ حسن منصور ، وهذان الأخيران حضرا فوق ذلك دروسه فى دار العلوم أيضاً (٥) .

وقد قرأ على الشيخ عبده فى بيروت وتلبذله طوال حياته ، الأمير اللبناني شبيب أرسلان ، الذى يكتب فى الصحف كثيراً مقالات يبحث فيها الأمور التى ترفع من شأن الاسلام على وجه عام (٦) .

(١) تاريخ ج ١ ص ١٠٠٦ .

(٢) المنار ج ٩ ص ٢٢٧ .

(٣) جولنيزير ص ٣٤٣ — المنار ج ٩ ص ١١٦ ، ١١٧ وج ١٤ ص ٥١٧ وما بعدها يتضمن مقالاته عن تفسير القرآن والعلم الحديث .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٧٥٦ ، ٧٧٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٧٥ . انظر أسماء طائفة من تلاميذه فى ص ٧٧٣ .

(٦) تاريخ ج ١ ص ٣٩٩ — ٤١٢ . رواية شبيب عن صلواته بمحمد عبده ، وهو يقول فيها إنه أمدى ديوانه الذى سماه الباكورة بناء على إشارة محمد عبده الى عبد الله باشا فكرى الذى كان ناظراً للمعارف المصرية وصديقاً لمحمد عبده . انظر كوكب المرق بتاريخ ١٩ فبراير سنة ١٩٣١ .

ونجد كذلك أن العالم المصرى المشهور والأديب الكبير ، أحمد تيمور باشا كان فى شبابه ممن جذبتهم دروس الامام حتى أصبح من تلاميذه المتحمسين ، حضر دروسه فى دار العلوم ، وشاقته هذه الدروس فحضر أيضاً جميع دروسه فى الأزهر ، واستفاد على وجه خاص بما كان يلقيه الامام من محاضرات فى البلاغة اعتمدها على كتابين للجرجاني (١)

ثم حضر تيمور باشا ما كان يلقيه الشيخ عبده من الدروس الخاصة فى مسائل الفلسفة واتصل بالامام اتصالاً قوياً ، وأسرتة تعاليمه حتى أنه اشترى داراً فى عين شمس مجاورة لدار الامام ليعيش بالقرب منه ويزداد حظه من مصاحبته (٢)

ونجد كذلك أن السيد مصطفى لطفى المنفلوطى ( ١٨٧٦ — ١٩٢٤ ) وهو شخصية مشهورة فى عالم الأدب المصرى وأحد زعماء النهضة الأدبية الحديثة ، كان مجاوراً فى الأزهر وحضر دروس الشيخ عبده فى البلاغة وتأثر تأثراً قوياً بتعاليمه (٣)

وقد برع المنفلوطى فى الشعر وفى كتابة المقالات بنوع خاص . وكان له أثر فى إقامة صرح الأدب المصرى الحديث ، ومؤلفاته من أكثر المؤلفات المصرية رواجاً وبخاصة مجموعة مقالاته التى سماها « النظرات » .

وتظهر آثار صلات المنفلوطى بالشيخ عبده فى الحملة التى شن غارتها على المفسدات التى دخلت على الاسلام ، وفى دعوته إلى الإصلاح ، تلك الدعوة التى اصطبغت بالصبغة التى نجدتها كثيراً فى كتابات الشيخ عبده ، وقد عبر عن محبته لأستاذه واحترامه له فى كثير من قصائده . (٤)

ولكننا نجد المنفلوطى ينزع مع هذا إلى التمسك بالقديم ، فراه يحمل على قاسم أمين

— فى كلامه على الجزء الأول من التاريخ إشارة الى كتابه حاضر العالم الاسلامى الذى تكلم فيه عن جلال الدين .

(١) تاريخ ج ١ ص ٧٥٧ و ٧٧٤ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٧٤ .

(٣) نفس المصدر ص ٧٥٧ . ممن حضر على الامام دروس البلاغة عسبده الرحمن البرقوقي ومصطفى عبد الرازق وعلى عبد الرازق وطه البهرى .

(٤) انظر قصيدته بمناسبة عودة الامام من الاستانة فى سنة ١٩٠١ فى تاريخ ج ١ ص ٨٦٣ والنظرات ج ٣ ص ٦٨ .

لأنه دعا إلى تحرير المرأة،<sup>(١)</sup> وينقد منهج المحدثين في تفسير القرآن ولو كان ذلك المنهج منهج الشيخ عبده نفسه.<sup>(٢)</sup>

ومن تلاميذ الشيخ عبده أيضاً ، ومن أكثرهم قربى إليه محمد بك حافظ إبراهيم (١٨٧٣ — ١٩٣٢) ويسمى عادة شاعر النيل والشاعر الاجتماعي لشدة عنايته في كنبه بالشئون الاجتماعية ولطفه على البؤساء والمتكوبين على وجه خاص.<sup>(٣)</sup> ولد لأبوين فقيرين في القاهرة ، وترعرع بين أحضان الفاقة والبؤس ، وأدرك منذ نشأته معنى الحاجة والضيق ، فصور هذا أحسن تصوير ، وأفصح عنه في عبارات تفيض بالعطف والشفقة .

ولما أتم حافظ دراسته في المدارس الابتدائية ، التحق بالمدرسة الحربية . وعين بعد تخرجه ، ضابطاً في الجيش المصري الذي كان يربط في السودان ، وظل هناك عدة سنوات ثم عاد إلى مصر ، وخرج من الجيش . واتصل بالشيخ عبده ، وصلت بينهما قصيدة التهنئة التي رفعها إليه عندما أسند إليه منصب الافتاء في سنة ١٨٩٩ .<sup>(٤)</sup>

ثم صحب الشيخ عبده بعد ذلك في كثير من تنقلاته في الأرياف للدعوة إلى فعل الخير أو لترويج حركة الإصلاح<sup>(٥)</sup> . واشتدت بينهما أواصر المودة حتى غبطه الكثيرون على ذلك<sup>(٦)</sup> .

يقول حافظ دلفقد كنت ألصق الناس بالامام ، أغشى داره ، وأرد أنهاره ، والنقط ثماره .<sup>(٧)</sup>

وقد نظم في هذا العهد طائفة من أجود قصائده وأكثرها صدقاً وإخلاصاً .<sup>(٨)</sup>

(١) النظرات ج ١ ص ٢١٢ و ج ٢ ص ٦٣ وما بعدها .

(٢) تاريخ ج ١ ص ٢١٣ . انظر مؤلفاته في معجم للطوعات لسركيس عامود ١٨٠٥ — ١٨٠٦ وانظر رأى د جب ، فيها في مجلة مدرسة اللغات الشرقية الجزء الثاني من المجلد الخامس ص ٣١٦ وما بعدها .

(٣) تاريخ ج ١ ص ٧٧٥ و ١٠٤٢ .

(٤) تاريخ ج ١ ص ٦٠٤ .

(٥) تاريخ ج ١ ص ٦٠٤ .

(٦) نفس المصدر ص ٨٠٧ و ١٠٤٢ .

(٧) ليالى سطوح ص ١٢٠ — سركيس عامود ٧٣٦

(٨) انظر ترجمته والكلام على شعره بقلم عيسى محمود ناصر في السياسة ١٩ و ٢٠ مارس

وفي سنة ١٩١١ أسند إلى حافظ ابراهيم منصب في دار الكتب الملكية ظل فيه إلى أن أحيل إلى المعاش في أوائل سنة ١٩٣٢ .

أما آراؤه الإصلاحية فقد عبر عنها بأجلى بيان في كتابه « ليالى سطيج » ، وهو كتاب كتبه ثراً وإن تضمن فقرات من الشعر ، وجعله حواراً بين المؤلف وغيره من « أبناء النيل والتلاميذ وسواهم » ، وبين سطيج وهو فيلسوف ناسك كانوا يسمعون مقالاً ، دون أن يترامى للناظرين . وقد تناول حوارهم شئون الجماعة المصرية وتقدها تقدراً حراً ، فهو مثلاً يسخر من مشايخ الطرق ويصفهم بأنهم أسعد الناس في مصر ، لأن الناس تسرف في طاعتهم ، وتغالى في تبجيلهم وهم أحياء ، حتى إذا ماتوا شيدت لهم القبور واتسمت البركة من عظامهم البالية . ( ص ٢٤ )

وينقد حافظ مبالغة المصريين في جعل خدمة الحكومة أكبر غاية يرمون إليها من التعليم فيقول : « إن المصرى يبذل خدمة الحكومة ، فهو يصرف إليها همه ، ويقف عليها عليه ، فهو إن فاته فاته الأمل ، وفر نشاطه عن السعى والعمل ، وهو لا يفتأ ينتظر الدخول فيها بقية عمره » .

ثم ينصح مواطنيه بالدول عن ذلك فيقول :

« فاصرفوا نفوسكم عن مزاحمتهم في أعز الأشياء عليهم حتى تخلق الحاجة في نفوسهم شعوراً جديداً ، فيحس ناشئهم أنه إنما يتعلم لنفسه ولأمته ، لا لخدمة حكومته » . ( ص ١٧ )

ويدعو حافظ من أجل هذا إلى نوع جديد من التعليم ويبين الحاجة إلى إنشاء جامعة أهلية ويقول :

« إن تلاميذ الامام حقيقون باللوم ، لأنهم يعلمون الحق ولا يدعون إليه ، علواً أن لا حياة لهذه الأمة بغير الجامعة ، فالحلم لا يواصلون قرع أنوف الأغنياء بالمواعظ ويوالون الصياح بطلب تأسيسها » . ( ص ١٢٤ - ١٢٦ )

وينقد حافظ الصحف لما فضا فيها من الاستبداد باسم الحرية ولفشلها في تعليم الناس والنهوض بهم ولاخطاؤها لفتها ( ص ٣٤ - ٣٨ )

سنة ١٩٢٩ ، وقصيدته في تأبين الامام في تاريخ ج ٣ ص ٢٢٦ و ٢٣٧ وفي الاحتفال بذكره في سنة ١٩٢٢ في التقرير المطبوع ص ٢٢ - ٣٥ ، والمنار ج ٢٣ ص ٥١٣ وما بعدها .

يقول : وكان الفضل في القضاء على التقليد لجمال الدين وتلاميذه . « أحبي الله بواسطتهم اللغة العربية وبعث الحياة في رميم الانشاء . وكان الناس قبل ذلك يدينون باللفظ ويكفرون بالمعنى ، فما زال بهم حتى أبصروا نور الهداية وخرجوا بفضلهم من ظلمات القرون الوسطى . » ( ص ٥٢ )

« وخرج جمال من الدنيا كما خرج سقراط ، لم يغادر كلاهما مؤلفاً ولم يدع مصنفاً ، فلولا محمد عبده لما عرف رجل الأفغان ، ولولا أفلاطون ما ذكر رأس فلاسفة اليونان ، ( ص ٥٣ )

ثم يقول : « إن سر ارتقاء الأمم الغربية هو في تضافر كتابها على بث روح التأثير في العامة بما يخرقون لهم من الأحاديث . وقد ساعدتهم على ذلك أن الناس هنالك يكتبون باللسان الذي به يتكلمون فتسرب إلى نفوسهم معاني الشاعر ، وتمتزج بأرواحهم روح الكاتب وإن كانوا لا يشعرون . ويختلف الحال في مصر عن ذلك لأن الناس لسانين قد تآكرا حتى اقتصوا أولها بالكلام ، وجعلوا الثاني من نصيب الأقلام ، فنع اعوجاج هذا عن استقامة ذاك ، » ( ص ٥٦ وما بعدها )

ثم تبسط في الكلام على نواحي الحياة في مصر وبين ما فيها من عيوب .

وقد اشتغل حافظ بالترجمة أيضاً وراض قلبه عليها ، فقد حاول أن يترجم جزءاً من « مكب » ويصوغها شعراً عربياً ، ولكنه لم يوفق توفيقاً كبيراً ، ثم شاقه كتاب « البؤساء » الذي ألفه فيكتور هيجو فقلقه إلى العربية ، وترجم غيره من المصنفات الفرنسية ، ونظم كثيراً من القصائد السياسية وإن كان لم يشتغل بالسياسة . ويقال إن حافظاً لم يترك حادثة من الحوادث الهامة في التاريخ المصري المعاصر دون أن يكتب عنها شيئاً . (١)

وقد عبر أفصح تعبير في إحدى قصائده عن تبرمه بالقيود التي فرضها القدماء على الشعر والأغلال التي غلوه بها . ويقول في ذلك

آن يا شعر أن تفك قيوداً      قيدتنا بها دعاة الحال  
فارقوا هذه الكأثم عنا      ودعونا نشم ريح الشمال

يريد بهذا الإشارة بالشال إلى أوروبا .

على أن قصائده تدل مع هذا على أنه لم يستطع أن يخرج خروجا تاما على الصور

القديمة مهما كانت روحه التجديدية راغبة في ذلك. وحافظ ابراهيم يمثل في الواقع النزعة الجديدة في الأدب والدين والاجتماع في الحياة المصرية .

“ \* \* ”

إن الأسماء التي ذكرناها فيما سلف بين بعضها في غيوض ، وبعضها في جلاء ، أن دوحه الإصلاح التي غرس بذورها محمد عبده كانت تتفرع في نواحي كثيرة . وربما كان أظهر آثارها ما أحدثته في الكتابة والخطابة .

وفي الحق إن النهضة الأدبية الحديثة لم تبلغ غايتها إلا بعد الحرب العظمى . ومع هذا فإن حركة الشيخ عبده زادت من قوة العوامل التي كانت موجودة من قبل ، وكان لها حظ قوى في بث روح النهضة ، فهي لم تمدها بالكتاب والعلماء القادرين لحسب بل إنها خلقت جواً صالحاً يمكن أن ينشأ فيه عهد من الكتابة جديد . وإن الجهود التي بذلها الشيخ عبده في سبيل تحرير العقول في مصر من أغلال التقليد وفي التوفيق بين دين الاسلام وثقافته ، وبين ما وصلت إليه المدنية الحديثة ، سهلت على الأدب العربي في عصرنا الحاضر سبل التجديد دون أن تنقص الروابط التي وصلت بين حاضره وماضيه في الاسلام . وليس من شك في أن الجيل الحديث من كتاب المسلمين يدينون بهذا الفضل للأستاذ الامام .

على أنه يجدر بنا أن نلاحظ أن دعوة الإصلاح الديني التي كان لها المقام الأول أيام محمد عبده قد فقدت مقامها هذا ، وحلت محلها بعض الحركات الأخرى . ولابد لنا الآن من أن نوجه هنا إلى النظر في أهم هذه الحركات وأن نتكلم على أكبر الزعماء الذين قاموا بها .

#### الحركة السياسية :

لعلك تذكر أن الانقلاب السياسي كان من أهم الدعائم التي قامت عليها تعاليم جمال الدين ، وأنه رضى بأن يتخذ من الاغتتيال السياسي وسيلة من الوسائل التي يستخدمها لتحقيق أغراضه عند ما تقضى الضرورة بذلك .

ولعلك تذكر أيضاً أن جمال دبر مع شيعته ومنهم الشيخ محمد عبده خطة لقتل الخديوي اسماعيل باشا ، وأنهم لما صرفوا الثبة عن ذلك عملوا على خلمه (١) لأنهم كانوا يعتقدون أن الحكم النيابي وغيره من الإصلاحات لا يمكن أن يتحقق إلا إذا تولى توفيق باشا الحكم .

(١) التاريخ ج ٩ (١٩٠٨ — ١٩٠٩) ص ٩٨ — انظر أيضاً ترجمة جمال فيما سبق .

ويرى المنار أن الشيخ عبده يذكر فيما كتبه عن تاريخ الثورة العرابية أن وفداً من المصريين ومنهم جمال ذهب إلى وكيل دولة فرنسا وأبانوا له أن في مصر حزباً وطنياً يطلب الإصلاح ويسعى إليه، وأن الإصلاح في مصر لا يتم إلا على يد توفيق باشا. وانتشر ذلك الخبر في القاهرة وغيرها، وتناقلته الجرائد، وهي أول مرة عرف فيها اسم الحزب الوطني الحر في مصر. (١)

ومع أن محمد عبده كان أقل تطرفاً من أستاذه فقد راض نفسه على ألا يقل عن جمال الدين في الحماس حينما كان في مصر، وأثناء اشتغاله بالتهيج السرى بعد ذلك. ولكن التجارب التي اكتسبها خلال هذه المدة أدت به إلى المبالغة في الارتياح بالسياسة وإلى عدم الاطمئنان إلى الاشتغال بها. ويرى رشيد رضا أنه مع هذا كان يمزج التربية والتعليم بشئ من السياسة لأنه كان يرى أن إنسانية المرء لا تتم إلا إذا عرف الأمور التي تصل بحرية بلاده واستقلالها اتصالاً وثيقاً. وكان يبحث على حب الوطن وبين ضرورة اتفاق الناس على مصالحهم الوطنية من غير جناية على الهداية الدينية. (٢)

ويمكننا أن نلاحظ أثر هذين الرجلين، وأحدهما متطرف والآخر معتدل، في التاريخ السياسي لمصر الحديثة.

ففي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين تجدد الشعور الوطني في مصر بعد أن كتبه وقتاً ما إخفاق الحركة الوطنية التي قادها عرابي. وسعى هذا الطور من أطوار الحركة الوطنية في مصر باسم الطور الصحافي. (٣) ولم تكن هذه التسمية عبثاً أو مخالفة للواقع: لأن الشعور الوطني أفصح عن نفسه في تلك المدة في مقالات الصحف الفرنسية والعربية التي كانت تفيض بالخطا عن التهيج العنيف ضد الانجليز.

وكان مصطفى كامل باشا (١٨٧٤ - ١٩٠٩) وهو الزعيم الشاب للحزب الوطني الذي أنبث من جديد، يتصدر الغلاة من الوطنيين وينفخ فيهم من روح التطرف في غيرة وحمامة.

كان مصطفى ينشد استقلال البلاد ويعتقد أن هذا الاستقلال لا يتحقق إلا بتدخل دولة من الدول الأوروبية وبخاصة فرنسا للقضاء على احتلال البريطانيين لمصر.

(١) نفس المصدر ص ١٩٩.

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٨٨.

(٣) جورج بيج، مصر، طبعة نيويورك ١٩٢٧ ص ١٧٩ - ١٨٠.

ولقد سعى لهذه الغاية سعياً لا يعثوره ملل ، فزار كثيراً من عواصم أوروبا يدعو إلى غايته فيوضح النهار . واشتغل ، بهيبج الناس في خفاء أيضاً . وكان الخديوي عباس الثاني يؤيده في جميع جهوده وبمده بالمال .<sup>(١)</sup> ولما وجد أنه لا يستطيع أن يركن إلى التدخل الأوروبي أو يعتمد عليه في تحقيق غرضه ولّى وجهه شطر تركيا مؤملاً الآمال الكبار في تنظيم الخلافة العثمانية وإحكام أوامر الجامعة الإسلامية .

ولكن تركيا أيضاً خيبت آماله .

وفي أثناء ذلك كان قد أنشأ سنة ( ١٩٠٠ ) جريدة اللواء واتخذ منها ومن خطبه النارية أداة لاثارة شعور الناس ضد الانجليز ، وللدعوة إلى المطالبة باستقلال البلاد . ووفق في جهوده إلى حد كبير وكان الفضل في ذلك لتأجيج حماسه وحرارة عبارته ، ولأنه كان يوجه الخطاب إلى عواطف الناس فيستثيرها ويستفزها .

ويرجع بعض غلوه في كراهية الانجليز إلى تربيته الفرنسية وتأثره بمنازع الفرنسيين ، وبخاصة إلى اتصاله بالمسيو دلونكل الذي أقام في مصر شهوراً من سنة ١٨٩٥ وبمدمام جوليت آدم وغيرهما .<sup>(٢)</sup>

وهناك حلقة اتصال بين مصطفى كامل وجمال الدين الأفغاني . وقد اعتبر الحزب الوطني الذي أسسه في سنة ١٩٠٨ أنه الوارث الوحيد المباشر للحزب الوطني القديم الذي أسسه جمال الدين وخليفته في دعوته ، ويرجع بعض هذا إلى تطفره في الوطنية .

ولم يكن الشيخ عبده هو الذي وصل بين تعاليم جمال وحرركته وبين مصطفى كامل وحزبه كما كان ينظر ، وذلك لأن العلاقات التي كانت بين الشيخ عبده وبين مصطفى كامل وما دار بينهما من محاولات للاتفاق على العمل معاً لمصر وللإسلام لم يكن من شأنها أن تولف بينهما في العمل لعدم تشابه كليهما في الغايات ولاختلافهما في الوسائل .

وكان رجال الشيخ عبده لا يطمنون من جانبهم إلى صدق البواعث التي كانت تحرك

(١) تاريخ ج ١ ص ٥٩٣ .

(٢) انظر ترجمته في مشاهير ج ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ وتراجم مصرية وغربية تأليف هيكل ، القاهرة ١٩٢٩ ص ١٤٠ — ١٦٢ وانظر الكلام على صلاته بالفرنسيين في كتاب الحقيقة عن مصر ص ٢٨ وما بعدها وفي كتاب بنج عن مصر ص ١٨١ ، وعلى صلاته بالخديوي والشيخ عبده في تاريخ ج ١ ص ٥٩٣ .



مصطفى كامل لأنهم كانوا يعتقدون أن الخديوى قد اشتراه بالمال (١).  
أما الذى وصل بين تعاليم جمال الدين وبين مصطفى كامل فكان رجلاً آخر من  
تلاميذ جمال ومريديه وهو السيد عبد الله نديم (١٨٤٥ — ١٨٩٦) .

وبروى رشيد رضا أن السيد عبد الله نديم اشتهر من بين تلاميذ جمال الدين بخطابه  
التهيج في عهد الثورة العرابية فكان يسعر نارها ، ولم تك تصلح إلا له ولم يك يصلح  
إلا لها ، فانه ذو خلاصة وغلو ، ولا يهيج العامة إلا ألقوا (٢).

ولما حاولت الحكومة القبض عليه فر مع غيره من زعماء الفتنة ونجا من الوقوع في  
أسرها حتى عام ١٨٩١ بالرغم من أن الحكومة أعلنت عن مكافأة من يأتيها بأخباره .  
ولكنه قبض عليه في العام التالى ثم صدر العفو عنه على أن يخرج من مصر ، فذهب إلى  
فلسطين وأقام في يافا ما يقرب من عام ، وعاد إلى مصر عند ماتولى الخديوى عباس الثانى ،  
وأنشأ جريدة سماها « الأستاذ » كانت كما قال رشيد رضا تشابه جريدة العروة الوثقى  
بعض المشابهة .

على أن هذه المغامرة لم يكتب لها البقاء طويلاً ، فلم يكد يحول الحول حتى اضطر مرة  
أخرى إلى مبارحة البلاد لأنه اتهم بأنه كان يذكى روح التعصب الدينى وينشر الآراء  
التي تحفز الناس على الثورة . (٣) فذهب ثانية إلى يافا وغادرها بعد شهور قليلة إلى  
الأستانة حيث أسندت إليه الحكومة العثمانية منصب مفتش المطبوعات ، وهناك جدد  
صداقته بجمال الدين ، وبقى في الأستانة إلى أن توفى بها في ١١ أكتوبر سنة ١٨٩٦ .

وكان السيد عبد الله نديم شاعراً مكثراً ، وكان يوالى الكتابة في الشؤون السياسية .  
وقد صنف نحو واحد وعشرين كتاباً في مواضيع مختلفة . (٤)

ولما عاد من يافا في المرة الأولى سنة ١٨٩٢ سمع بمصطفى كامل الذى كان حينذاك  
طالباً بدأ يحرق في الصحف ويهيج الطلاب . فبحث السيد عبد الله نديم عن ذلك الوطنى  
الشاب وقص عليه قصته ، وروى له ما مر عليه من حوادث . وليس من شك في أنه غرس

(١) تاريخ ج ١ ص ٥٩٣ .

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٧١٠ .

(٣) المنار ج ٢ ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

(٤) مشاهير ج ٢ ص ٩٤ — ١٠٠ ، انظر أيضاً مقال جب في مجلة مدرسة اللغات الشرقية بلندن

جلد ٤ ج ٤ ص ٧٥٥ .

في نفسه آراءه المتطرفة . يقول جورجى زيدان في ترجمته لمصطفى كامل إنه كان من نتائج هذا الاتصال أن اكتسب مصطفى بعض صفات السيد عبد الله نديم ، وتلقى عنه فكرة الاتفاق مع الحديوى حتى تسهل الدعوة إلى الاستقلال . وكانت من أول ثمرات هذه الفكرة أن أقيم احتفال سنوى في عيد جلوس الحديوى في ٨ يناير سنة ١٨٩٣ . (١)

وأخذ يناهض الحزب الوطنى ومطالبه المتطرفة طائفة من الأحزاب الأخرى المعتدلة المبادئ ، وإن كانت تتفاوت في الاعتدال . وكان من أكثرها اعتدالا حزب الأمة الذى ضم عدداً كبيراً من شعبة الشيخ محمد عبده . وقد أشار إليهم اللورد كرومر في تقريره السنوى عن سنة ١٩٠٦ فقال إنهم فئة من المصريين قليلة ولكن عددها آخذ في الازدياد ، لا يسمع عنهم إلا الشيء القليل ، ولكنهم ليسوا أقل استحقاقاً لوصف الوطنية من الحزب الوطنى الذى اختص نفسه بهذا الوصف . وهم ينشدون رقى بلادهم ويعملون على تقدم إخوانهم في الدين دون أن يصبغوا بفكرة الجامعة الإسلامية ، وهم يرغبون في التعاون مع الأوروبيين على إدخال المدنية الأوروبية في مصر . ثم يقول اللورد كرومر إننى أرى أن الأمل الوحيد للوطنية المصرية في معناها العمل الصحيح إنما هو معقود بأعضاء حزب الأمة . (٢)

وعند ما دخل حزب الأمة ميدان السياسة في سنة ١٩٠٧ كان أول حزب سياسى له برنامج ونظام في مصر ، وكان أول الأحزاب التى وضعت لها برنامجاً مفصلاً يتناول مرافق البلاد السياسية والاقتصادية والاجتماعية جميعاً . وعلى نهجه سلكت الأحزاب الأخرى بعد ذلك . (٣)

وتضمن برنامجها المفصل كثيراً مما كان يدعو إليه الشيخ محمد عبده ، فقد كان مما اشتهل عليه الدعوة إلى تعميم التعليم الأولى بنوعيه الحر والاجبارى ، وترقية التعليم العالى ، ونشر مبادئ الحكم النيابى بالتدريج بواسطة المجالس ، من المجلس النيابى إلى مجالس المديرىات والمجالس المحلية . (٤) وضم الحزب طائفة من أغزر الرجال علماً وأبدهم نظراً

(١) مشاهير ج ١ ص ٢٨٩ — ٣٠١ .

(٢) كتاب الحقيقة عن مصر ص ٨١ .

(٣) تراجم ص ٢٠١ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ١٢٩ وما بعدها و ص ١٣٧ وما بعدها — انظر أيضاً كتاب مصر

وكان منهم كبار رجال الحكومة ووجهاء القطر. (١)

وكان رئيس حزب الأمة عند إنشائه حسن عبد الرازق باشا الذي كان من زعماء مجلس شورى القوانين عند ما كان الشيخ محمد عبده عضواً فيه ، وكان من خالصه الامام وأصدق أنصاره. (٢)

ولكن الحزب رزىء بفقده في أواخر سنة ١٩٠٧ فخلفه في الرئاسة محمود باشا سليمان (توفي سنة ١٩٢٩) (٣) ثم خلفه احمد لطفي السيد بك مدير الجريدة وكانت لسان حزب الأمة .

وبعد أن رحل اللورد كرومر عن مصر ، وتوفي بعض زعماء حزب الأمة ، تغيرت سياسة الحزب فبعد أن كان يؤيد الاحتلال ويدعو إلى التعاون مع الموظفين البريطانيين أخذ في الطعن عليهم طعن لا يقل في مرارته عما كان يوجه الحزب الوطني إلى الانجليز من مطاعن ، وأفضى هذا التحول في سياسة الحزب إلى تنحي الكثير من أعضائه ثم إلى انحلاله . (٤)

ولابد لنا من أن نذكر شيئاً عن الجريدة التي كانت لسان حزب الأمة منذ نشأتها في سنة ١٩٠٧ إلى أن كفت عند الظهور في سنة ١٩١٤ . كان مؤسسها ومديرها احمد لطفي السيد بك الذي كان وزيراً للعارف ثم مديراً للجامعة المصرية الجديدة . وكانت الجريدة في عهد إشرافه عليها تدافع عن الآراء الإصلاحية التي كانت تدعو إليها شيعة الشيخ عبده . ولم تلبث أن أصبحت إحدى الصحف المشهورة في البلاد .

يقول الدكتور محمد حسين هيكل رئيس تحرير السياسة في كلامه عن الأغراض السياسية التي كانت ترمي إليها تلك الجماعة التي اجتمعت حول لطفي بك ، وكانت هيكل واحداً من أحادها مذ كان طالباً يدرس الحقوق « على أن المصريين كانوا قد رأوا فشل السياسة الأولى التي جروا عليها ، سياسة الاعتماد على فرنسا ، ثم على أوروبا ، ثم على الباب العالي . وقد جماعة منهم أن لابد من الأخذ بسياسة أخرى ؛ هي إعداد الأمة بأدوات الاستقلال من علم وخلق ، وغرس الايمان بنفسها في نفسها لا مجرد كراهية الانجليز ولا

(١) تاريخ ١٩١٠ س ٥٩١ .

(٢) كان أحد خطباء حملة التأين وتكلم عن أعمال الشيخ عبده في المجلس والهاكم .

(٣) تراجم ص ٢٠١ - ٢٠٣ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ١٣٨ - ٢٤٨ .

حجاً في الباب العالي ومقام الخلافة السامى ، ولكن حجاً للاستقلال والحرية لذاتهما ، وكان لطفي بك السيد وزير المعارف السابق لسان الذين فكروا هذا التفكير .<sup>(١)</sup>

ورأوا كذلك أن يسيروا على نهج الامام في التوفيق بين المدنية الغربية والعلم الغربي ، وبين الحياة الاجتماعية والدينية والأدبية في مصر ، وأن يجعلوا لليونان ذلك كله طابعاً إسلامياً صحيحاً . ولهذا نجد أن لطفي بك نفسه مع استقلاله في الفكر ، ونضوج آرائه ، وتقديم أفكاره ، بنزع إلى التسك بالمحافظة والاعتدال في كل أمر من الأمور التي تتصل بالدين الاسلامى . فقد أتى على باحة البادية في المقدمة التي صدر بها كتاب النسائيات لأنها في دعوتها إلى الإصلاح اتبعت سيلا معتدلاً في حدود الشرع.<sup>(٢)</sup> وهو في هذا إنما يثنى على الحطة التي كان يعتقد صلاحيتها والتي كانت في الواقع خطة جماعة الشيخ عبده جميعاً .

وهناك أمر آخر له دلالة على المثل العليا التي كانت ترمى إليها هذه الجماعة وعلى الجهود التي كانوا يبذلونها في سبيل تحقيقها ، ذلك أنه كان لهذه الجماعة الفضل في تحقيق مشروع إنشاء الجامعة المصرية الأهلية في سنة ١٩٠٨ . فان إنشاء هذه الجامعة يرجع في الواقع إلى جهود سعد زغلول وقاسم أمين وحضى ناصف ولطفي السيد وغيرهم من أنصار الامام . ويظهر أن مصطفى كامل كان قد سبقهم إلى التفكير في إنشاء جامعة أهلية ، ولكنه صرف النظر عن ذلك في سنة ١٩٠٥ لأن اللورد كرومر لم يكن يرضى عن هذا المشروع . ويقول الدكتور هيكل إن مصطفى لما سمع وهو في أوروبا بأن سعد زغلول وقاسم أمين أعلنوا عن تشكيل لجنة لتأسيس جامعة مصرية أهلية احتج عليهما لأنه سبقهما إلى الفكرة فيجب أن يكون تنفيذها تحت رعايته.<sup>(٣)</sup>

وبعد أن تناوبت على تلك الجامعة حظوظ مختلفة أخذت الحكومة في سنة ١٩٢٥ تنظمها من جديد واختارت لطفي السيد بك مديراً لها .<sup>(٤)</sup>

وكان في مصر صحيفتان كبيرتان إسلاميتان تقودان لواء المعارضة . إحداهما جريدة اللواء التي كان يصدرها مصطفى كامل ، والثانية جريدة المؤيد وكان صاحبها الشيخ علي يوسف الذي كان يمثل الرأي الاسلامى المحافظ .

(١) تراجم ص ١٥٩ - ١٦٠ .

(٢) النسائيات ، مطبعة الجريدة القاهرة ١٣٢٨ - ١٩١٠ ، ص ٥ .

(٣) تراجم ص ١٦٠ .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ٢٠٣ وما بعدها - العالم الاسلامى ج ١٦ (١٩٢٦) ص ٢٨٢ .

ومن العجيب أن مصطفى كامل مع إعجابه بالمدينة الأوروبية إعجاباً تكرر ذكره في كتبه ورسائله ، لم يكن في دعوته الاجتماعية محافظاً خصب ، بل كان واحداً من الرجعيين . (١)

أما الشيخ علي يوسف ( ١٨٦٣ — ١٩١٣ ) فقد كان صحافياً ماهراً ، له دهاء يشوبه المكر أحياناً ، وقد رفع المؤيد إلى مقام الصدارة في العالم العربي . (٢)

وقد أحاط الخديوي عباس الثاني جريدة المؤيد برعايته وشملها بحمايته فأصبح الشيخ علي يوسف يسير في ركاب الخديوي حيث سار ، ويخلص له إخلاصاً فاق إخلاص مصطفى كامل للجالس على العرش . (٣)

ووجه الشيخ علي يوسف سياسة المؤيد فجعله بوقاً للدعوة إلى الرأي السني المحافظ ، وكان في نظر خصومه على الأقل يبيع دفين التعصب الديني ، غير أنه كان صديقاً صادقاً للشيخ محمد عبده والسيد رشيد رضا . وقد صحب الشيخ عبده في الرحلة التي سافر فيها إلى الأستانة لأمير غير معروف . (٤) وفتح صدر المؤيد لنشر المقالات التي كتبها الشيخ محمد عبده في الرد على هانوتو ، وكان يطلعه على دسائس السراي ، وحاول أكثر من مرة أن يصلح بين الشيخ عبده وبين الخديوي معتمداً في ذلك على ما كانت بينه وبين الخديوي من القربى وحسن الصلات . (٥)

ولن نحاول هنا أن نتقصي الخصائص التي ميزت تاريخ الأحزاب السياسية في مصر منذ بداية القرن الماضي ، أو أن نبين بالتفصيل ما تناوبها من حظوظ مختلفة وما أصابها من تبدل أعضائها ، فقد أدى كل ذلك في أغلب الأحوال إلى اضطراب أمورها وتبلبل شئونها . وربما كان ما ذكرناه عنها من قبل كافياً في الدلالة على وجوه الاتصال التي وصلت بين تاريخ هذه الأحزاب وبين الحركة التي أنشأها الشيخ عبده .

(١) تراجع ص ١٥٣ .

(٢) كانت تسمى تايمس الشرق انظر في المؤيد الجديد مقالاً بقلم لطفي السيد بك في ٢٩ أغسطس سنة ١٩٣٠ .

(٣) تاريخ ج١ ص ٥٩٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٤٨ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٩٤ انظر موقفه من الشيخ عبده في المنار ج١٦ ص ٨٧٣ — ٨٧٨ و ص ٩٤٧ — ٩٥٦ ، انظر أيضاً الهلال ج٢٧ ص ١٤٨ — ١٥١ .

على أننا يجب أن نقرر أن واحداً من شيعة الشيخ عبده وحواريه هو الذى برز بروزاً لا مثيل له فى الحياة السياسية الحديثة فى مصر .

كان هذا الزعيم سعد زغلول باشا الذى أصبح له بعد الحرب العظمى شهرة عالمية لانه كان لسان البلاد الناطق الذى يدافع عن حقوقها ويفصح عن أمانها .

وليس من غرضنا أن نفصل القول فى حياة هذا الزعيم المشهور ، بل نريد فقط أن نعرض لما تدعو إليه الضرورة لايضاح الصلة التى كانت بينه وبين الشيخ محمد عبده .

ولد سعد زغلول فى سنة ١٨٥٩ ، فهو بهذا أصغر سناً من الشيخ عبده بنحو عشرة سنوات . وليس من الواضح أنه عند دخوله الأزهر ، كان الشيخ عبده قد أتم عهد تحصيله فيه وأخذ يقرأ للطلاب الذين التمسوا منه المعونة ، أو أن سعداً دخل الأزهر بعد أن أصبح الشيخ مدرساً فيه . على أنه يظهر أنه كان واحداً من تلاميذ الامام منذ بدء التحاقه بالأزهر ، <sup>(١)</sup> ثم حضر بعد ذلك دروس جمال الدين مع من حضرها من تلاميذ الامام ، <sup>(٢)</sup> ولكنه كان فى أول عهده بالدرس فلم يكن مهيئاً للاستفادة إلى حد كبير من الدروس العالية التى كان يقرأها جمال فى الفلسفة والتوحيد .

أضف إلى هذا أن حضوره هذه الدروس لم يطل عهده لأن جمال اضطر إلى الخروج من البلاد فى سنة ١٨٧٩ . ومع هذا فقد أفاده اتصاله بجمال الدين فى نواحى أخرى ؛ فنجاحه فى الخطابة السياسية إنما يرجع إلى المران الذى أخذه به جمال الدين . <sup>(٣)</sup>

أما صلة سعد بالشيخ عبده فكانت منذ أول أمره من أقوى الصلات . لم يكن كغيره تلميذاً غصب بل كان مريداً . كان كالمبتدى فى طرق الصوفية يخضع إلى توجيه شيخه خضوعاً لا يشوبه شيء من التردد . وكان أيام طلبه للعلم فى حجر الامام وكفنه كواده لا كسائر تلاميذه ؛ فكان يستفيد من علمه وعمله ، ومن أخلاقه وشماله ، ومن فصاحته وبلاغة كلامه ، فشب بين يديه كاتباً خطيباً ، أديباً سياسياً ، وطنياً إسلامياً .

ولما عهد إلى الشيخ عبده برئاسة تحرير الوقائع المصرية اختار سعداً ليعاونه فى تحريرها بالرغم من صغر سنه ، فتمرن على الكتابة فى المسائل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التى أقلقت بالبلاد قبل الثورة العرابية وبعد شبوبها ، واطلع على جميع

(١) المار ج ٢٨ ص ٥٨٤ وما بعدها — كتب ثلاث فى الصلوات بين سعد والشيخ عبده .

(٢) نفس المصدر ص ٧١٠ .

شئون الحكومة ، وتدريب على التحرير الأدبي تحت إشراف الأستاذ الامام ، ومهما بالفنا في تقدير القوائد التي عادت عليه في كل هذه الميادين من صلته بالأستاذ الامام فانا لا نوفي هذا الموضوع حقه . (١)

وكان سعد في أوائل عهده يسره الاعتراف بأنه من مريدى الامام الذى أصبح بحق من زعماء البلاد . وعند ما كتب إلى الشيخ عبده وهو في منفاه وصف نفسه وإخوانه بأنهم « معشر أتباعه ومريديه » ثم شكّا من ضعف نولى فكره فقال « أما فكرى فقد تولاه الضعف من يوم أن صدح الفؤاد بالبعاد ، وتمثلت فيه بعد تلك الحقائق التي كنت تجلّو مطالعها معان نرفها أوهاما يضيق بها الصدر ، ولا ينطلق بردها اللسان ، مخافة فوات مرغوب ، أو لحاق مكروه بما تملون » ، ثم رجا إلى الأستاذ الامام أن يقويه بتواصل المراسلة ويختم خطابه فيقول « وفقنا الله لتابعتك ، ولا أطال على بلادك مدة غيبتك ، إنك إمامها وإن اقتدت بغيرك ، ومحبا الصادق وإن لم تعرف قدرك والسلام » ويوقع « ولدكم سعد زغلول » . (٢)

بعد أن بارح الشيخ عبده البلاد ، اشتغل سعد بالمحاماة ، ولم يلبث طويلا حتى بلغ قمة المجد في مهنته الجديدة ، ثم صار قاضياً في المحاكم الأهلية فستشاراً في محكمة الاستئناف ، وبرع في الخطابة وإقامة الحجّة والاطلاع على القوانين ، واشتهر بدقته في التحقيق واستقلاله في الرأى وعدله في الاحكام . (٣)

وفي سنة ١٩٠٦ تقلد سعد زغلول نظارة المعارف العمومية ، واختير لهذا المنصب ليقضى على روح الثورة التي نشرها مصطفى كامل بتبنيه المتواصل بين تلاميذ المدارس ، وكان قد عظم تأثيرها في نفوس الطلاب وانتشرت بينهم انتشاراً سريعاً وأصبح الاخلاص إلى النظام في المدارس من الأمور المستعصية ، وبذل سعد زغلول جهداً عظيماً في هذا السيل . وكان بعيد النظر في الاصلاحات التي أدخلها ولكنه لم يوفق كل التوفيق وإن كان قد نجح أكثر من أى مصرى آخر في أن أصبح هدفاً لهجمات الوطنيين . (٤)

(١) المنار ٢٢٦ ( ١٩٢١ ) ص ٥١٠ مقال بعنوان الطور الجديد للسألة المصرية

(٢) المنار ج ٢٨ ص ٥٩١ — ٥٩٢ .

(٣) المنار ج ٢٢ ص ٥١٠ — ربما كانت صلته بمصطفى فهمى باشا الذى كان رئيساً لنظار عهدا طويلا وصديقا للاحلال من بين العوامل التي أدت إلى سرعترقه .

(٤) الحقيقة عن مصر ص ٥٥ ، ١٩٣ .

ثم تقلد بعد هذا نظارة الحفانية ، ولما أنشئت الجمعية التشريعية في سنة ١٩١٣ كان سعد أول وكيل انتخب لوكالة الجمعية .

ولسنا في حاجة إلى أن نتكلم على ما سجله التاريخ بعد هذا ابتداء من مطالبته في سنة ١٩١٨ بالسماح له ولغيره من أعضاء الوفد المصري بالسفر إلى أوروبا لعرض المسألة المصرية ومطالب المصريين على وزارة الخارجية البريطانية ، إلى أن توفي في ٢٤ أغسطس سنة ١٩٢٧ ، فلك الحوادث قد رفعته إلى أعلى درجات الشهرة والقوة ، وجعلت منه بطلا للاستقلال المصري بحبه الشعب وتعبد الجاهير ، وقد أصبح هذا معروفا لدى الخاصة والعامة حتى بات الكلام فيه من نافلة القول .

على أننا لا نستطيع ، بالرغم من تمعدنا الإيجاز ، أن نفصل أمراً له أهمية خاصة ، فهناك طور من أطوار حياته لابد من تسجيله ، هو تغير موقفه من الاحتلال البريطاني تغيراً تاماً ، فقد كان في الجانب الأكبر من حياته العامة صديقاً للاحتلال صادق النية ، مخلص الرأي ، وعاون البريطانيين في خطتهم التي أرادوا بها إصلاح الإدارة ، واختياره لنظارة المعارف العمومية في الوقت الذي كانت المدارس فيه منبع التمييز الوطني ومستقره يدل على الثقة التي كانت الحكومة تضعها فيه ، أما دفاعه في مجلس شورى القوانين سنة ١٩٠٩ عن اقتراحات الحكومة الخاصة بمد الاجل لامتياز قناة السويس بما أثار ثائرة الوطنيين وهاج معارضتهم القوية ، فقد كان شاهداً جديداً على ولائهم .<sup>(١)</sup>

على أنه عند ما أظهر هذا الميل إلى التعاون مع البريطانيين كان في الواقع يسلك السبيل نفسه الذي سار عليه محمد عبده والذي أصبح مبدأ من مبادئ شيعته فيما بعد .

وقد قرر لورد كرومر في تقريره السنوي عن سنة ١٩٠٦ أن سعداً من أقطاب شيعة الشيخ عبده الممتازين ،<sup>(٢)</sup> وأشار إليه في الخطبة التي ألقاها عند خروجه من مصر فقال « لقد تعاونت مع سعد وقتاً قصيراً فقط ولكنني في هذا الوقت القصير عرفت كيف أحترمه . »<sup>(٣)</sup>

يقول رشيد رضا « ثم إن سعداً دخل في أطوار التفرنج في معيشته وأفكاره الاجتماعية والقانونية ، وغلبت نزعة الوطنية المصرية عنده على فكرة الجامعة الإسلامية ؛

(١) الحقيقة عن مصر ص ٣٢٨ .

(٢) نفس المصدر ص ٨٢ .

(٣) مصر ص ٢٣٣ .



( التي كان يدعو إليها المنار ) ، وظل يقول بأن المسلمين لا يرقون ارتقاء صحيحاً إلا بالإصلاح الديني الذي كان يدعو إليه الحكيمان أستاذه وأستاذ أستاذه . (١)

ومهما يكن من شيء في أمر العوامل التي أدت إلى هذا التبدل في موقف سعد وهي تتصل باعتبارات السياسة أكثر من اتصالها بالشئون التي تهتمنا في بحثنا هذا ، فإنه مما لا شك فيه أن أقدر الرجال الذين عاونوا الانجليز من قبل قد أصبح الخصم لهم ، وانقلب مدافعاً عن أمان البلاد ، قوى الشكينة ، لا يلين ولا يتنى عن المطالبة باستقلال بلاده استقلالاً تاماً .

ولعلنا نكون قد ذكرنا ما فيه الكفاية لبيان أثر تعاليم الشيخ عبده وكيف عملت على إعداد أقدر زعماء مصر السياسيين في العصر الحاضر وأكثرهم تميزاً وبروزاً ؛ ذلك الزعيم الذي نبت من أرض مصر وكان مصرياً لحماً ودماً .

على أن الحوادث التي تعاقبت على مصر وما طرأ على الأفكار السياسية من نفوج وتقدم قد عمل ، إلى جانب ما تحلى به سعد من الكفاية الوطنية والعلم والفضل ، على أن يكون له المقام الأول بين زعماء السياسة الموقفين . وكان استعداد الشعب لقبول زعامته عاملاً من عوامل نجاحه لا يقل شأناً عما فطر عليه من الاستعداد الفطري لزعامة الأمة . يقول رشيد رضا « ولولا ذلك لذهب استعدادهم كما ذهب استعداد أستاذه الذي كان أكبر من استعداد » . (٢)

### الوصف الاجتماعي :

من أهم الأفكار الجوهرية التي برزت فيما كتبه الشيخ محمد عبده وصحيفة المنار ضرورة تربية البنات وتعليمهن تعليماً لا يقل عن تعليم الذكور ، وإصلاح الحياة الاجتماعية والعادات التي تمس حياة المرأة في البلاد الإسلامية . وكان الشيخ عبده وأنصاره يرون أن الإسلام لا تتجلى محاسنه باعتباره ديناً أنزل للناس كافة في شيء أكثر مما تتجلى في تكريمه للمرأة والاعتراف بما لها من مقام . فالإسلام يقرر مساواة المرأة بالرجل في جميع الأمور الجوهرية .

أما تعدد الزواج ، فمع أن القرآن قد جوزه فإن ذلك كان لضرورات اجتماعية قضت

(١) المنار - ٢٨ ص ٧١١ .

(٢) المنار - ٢٨ ص ٧١٤ .

به ، على أنه قد فرض شروطاً لتعدد الزواج وأحاطه بتحفظات . وفرض لزواج الرجل بأكثر من زوجة واحدة أن يكون قادراً على العناية بزوجاته جميعاً ، وأن يعطى كل واحدة منهن حقوقها في عدل وإنصاف .

ويقال إن استحالة هذا العدل استحالة عملية تدل على أن قصد الشرع هو أن الزواج بواحدة هو الأصل وهو المثل الأعلى في الحياة الزوجية . (١)

وقد جاءت الشريعة بأشياء أخرى تدل على أن هذا هو المراد ، ففي أحكام الوراثة مثلاً إذا توفي الرجل عن أكثر من زوجة واحدة ، فإن ما يصيب زوجاته جميعاً من الميراث إنما هو نصيب زوجة واحدة . (٢) وكثيراً ما يقولون إنه لما جعل الناس مقاصد الكتاب ومراميه وفشا بينهم الجهل ، انتشر تعدد الزواج وكثر الطلاق لآتفه الأسباب فأفسد حياة المرأة الاجتماعية والخلقية في بلاد الاسلام .

لا بد إذن من إصلاح هذه الأحوال وأن تعدل الشريعة إذا لزم الأمر . وليس من شك في أن توفير سبل التعليم للبرأة يهيئها لاحتلال مكانها الذي خصها به الدين الاسلامي . (٣)

كانت هذه هي دعوة الامام ، ولكن بقي لواحد من شباب أنصاره ومريديه أن يواصل الدفاع عنها . كان هذا الشاب قاسم بك أمين ( ١٨٦٥ — ١٩٠٨ ) وكان عند وفاته في ٢٢ أبريل سنة ١٩٠٨ ما زال شاباً بالنسبة إلى غيره من أنصار الشيخ ومريديه . واتخذ قاسم من الدفاع عن حقوق المرأة ميداناً برزت فيه جهوده ، وأهاب بالرأى العام وحركه بمقالاته إلى حد لم يعرف من قبل .

وفي سنة ١٩٠٠ ظهر كتابه « تحرير المرأة » ثم أتبعه بعد عام أو عامين بكتابه الثاني الذي سماه « المرأة الجديدة » ، وقد دافع فيه عن كتابه الأول ، ورد على ما وجه إليه من نقد .

(١) تفسير ج ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها (النار ج ١٢ ص ٥٧١ وما بعدها) سورة ٤ آية ٢ حولنيزير ص ٣٦٠ — ٣٦٣ والنار ج ٢ ص ١٢٥ .

(٢) النار ج ١٢ ص ٧٤١ تفسير سورة ٤ آية ١٤ .

(٣) تفسير ج ٤ ص ٣٤٩ وما بعدها — تعديل الشريعة ص ٣٦٣ وما بعدها — الطلاق ص ٣٨٣ وما بعدها — المبالغة في الحداد ص ٤١٩ وما بعدها — نساد العلاقات الزوجية ص ٤٣٠ وما بعدها . . . الخ .

وقد ذكر المنار عند صدور هذين الكتابين أنهما أحدثا في الرأي العام أثرًا لم يحدثه  
أى كتاب آخر من الكتب الحديثة. (١)

وقد هوجم المصنف من جميع النواحي وأسئله إليه لأن الناس توهموا أن تعاليمه أو  
دعوته تهدم أسس الجماعة الإسلامية . وقد روى كاتب معاصر في جريدة « السياسة » أنه  
درس مصنفات قاسم وما كتب في الرد عليها فبين له أن أكثر من ثلاثين كتابًا ورسالة  
وضعت لتفنيد آرائه أو لمهاجمته في شخصه ؛ (٢) ولكن اسم قاسم يهتف به اليوم في مصر  
باعتباره بطل النهضة النسائية الذى وضع أسسها وأقام بناءها. (٣)

كان قاسم أمين واحداً من أولئك الرجال القلائل الذين ناصرُوا الشيخ عبده ، وبادلوه  
الود ، ولم يطل أجلمهم بعد وفاته . كان مستشاراً في حكمة الاستئناف الأهلية ، وإلى جانب  
عليه بالقانون الذى درسه في فرنسا ، قرأ مصنفات في الأخلاق والاجتماع ، وعلم النفس  
وأشبه ذلك من المعارف .

وكان حكم المنار عليه أنه إلى رجال الفكر أقرب منه إلى رجال العمل ، وله نظرات  
في الدين والاجتماع هي أقرب إلى الخيال منها إلى الحقيقة . (٤)

على أن قاسماً قد استطاع أن يقف نفسه في حماس ومشاركة على الفرض الذى استأثر  
ببعطفه . ونستطيع أن نضرب المثل على انكبا به على العمل ومواصلته له بالجهود التى بذلها  
في العاملين الآخرين من حياته عند ما كان وكيلًا للجنة التى كانت تعمل على إنشاء الجامعة  
المصرية التى افتتحت في ديسمبر سنة ١٩٠٨ ، أى بعد وفاته بزمان قصير .

كان قاسم في أول عهده لا يهتم كثيراً بتعاليم المرأة ، ولا بالإصلاح النسائي ، فلما اطلع  
على ما كتبه كاتب فرنسي من الملاحظات المبنية على حياة الأسرة المصرية ، وبخاصة  
ملاحظات على الحجاب كتب بالفرنسية يرد عليه ، ويدافع عن الحجاب باعتباره من

(١) المنار ح ٤ ( ١٩٠١ ) ص ٢٠٦ .

(٢) تحرير المرأة ، القاهرة . الطبعة الثالثة ص ١٩٤ وما بعدها — أعيد نشرها في ملحق  
السياسة .

(٣) نفس المصدر ص ١٩٣ — من خطاب للسيدة هدى شعراوى زعيمة الحركة النسائية في مصر  
ورئيسة الاتحاد النسائي المصري الذى ألقى في سنة ١٩٢٣ .

(٤) المنار ، ج ١١ ( ١٩٠٨ — ١٩٠٩ ) ص ٢٢٦ — ٢٢٧ فيه شيء من ترجمته أما تفصيلها  
فتجده في مشاهير ج ١ ص ٣١٠ — ٣١٩ .

حفظه الجماعة، ونقد في شدة وعنف ما في الحياة الأوروبية من اختلاط وتفكك. (١)  
ومنذ ذلك الوقت أخذ يقرأ المصنفات الأوروبية التي تناولت الكلام على صلة المرأة بالجماعة. وكان من نتائج هذا أن أيقن بأن تقدم مصر الحقيقي في التاحيتين الأدبية والمادية إنما يكون بالنهوض بالمرأة، فكتب كتابه « تحرير المرأة »، ووجه دعوته الإصلاحية إلى الطبقة المستنيرة في البلاد، تلك الطبقة التي كان يعتقد أنها كانت تحس بالحاجة إلى الإصلاح. (٢)

وهو في كتابه هذا يسلم بما قرره الشيخ عبده من أن للمرأة في الاسلام مقاماً رفيعاً، ويرى أن الانحطاط الذي آل إليه أمر المرأة في البلاد الاسلامية راجع إلى الأخلاق السيئة الموروثة عن الأمم التي دخلت في الاسلام، وكان أكبر عامل في استمرار هذه الأخلاق توالي الحكومات المستبدة في البلاد الاسلامية. فلما ظلم الرجال أصبحوا بدورهم ظالمين للجنس الأضعف، فالتعليم ضرورة أولية لرق المرأة.

وقد تكلم قاسم عن التعليم وأثره في وظيفة المرأة ومكانتها من حياة الأسرة وفي الجماعة كلها. وهو يقول: إن الجماعة المصرية خسرت خسارة لا تقدر لجهل نصف عددها أي النساء. « ومن ثم تبتدى عيشة لا أظن أن الجحيم أشد نكالا منها. » ( ص ٣٢ ) فالمرأة في حاجة إلى التعليم لترقى أفكارها ولتتحرر من الخرافات. ويجب أن تتلقى التعليم الابتدائي في بعض العلوم، حتى تستطيع مواصلة دراستها على انفراد في أي علم منها إذا أرادت ذلك فيما بعد.

ويرى قاسم أن الجواذب الخلقية والروحية، وكذلك الجواذب الطبيعية والجسمية بين الزوجين ضرورية للحياة الزوجية السعيدة. ولابد من أن يربى عقل المرأة وخلقها أيضاً لكي تحسن تدبير منزلها وتربية أبنائها.

إن هذه الآراء تعد من نافلة القول بالنسبة للفكر الغربي، وهي أيضاً كذلك بالنسبة إلى قادة التعليم في مصر في العصر الحاضر. ولكنها عند ما نادى بها قاسم كان الرأي العام في مصر يعتبرها آراءاً شاذة، ثائرة على المألوف، لأنه حينذاك لم يكن يعطف على تعليم البنات أو يميل إليه.

(١) كتب رده بعنوان « المصريون : رد على البوق داركور » وانظر « باحثه البادية بحث انتقادي » الآتية في مطبعة المتحف مصر سنة ١٩٢٠ ص ١٢٩ .  
(٢) المنار ج ١١ ص ٢٣٨ .

وكان ما كتبه في الدعوة إلى نيل الحجاب هو الذي أثار عليه أشد عواصف الاحتجاج . ولكنه لم يدع إلى إبطال الحجاب في الحال ، بل كان في الواقع يدافع عنه ويعتبره ركناً من أركان الآداب التي يجب التمسك بها ، ولكنه كان يطلب أن يكون الحجاب منطبقاً على ما جاء في الشريعة الإسلامية ، وهو على ما جاء في تلك الشريعة يخالف ما تعارفه الناس لما عرض لهم من حب المغالاة والمبالغة فيما يظنونه عملاً بالأحكام .

وقد ذهب قاسم إلى أن الحجاب لا يقوم إلا بخلاق ولا يحفظها ، بل هو على نقیض هذا يدفع النفوس إلى الاعتقاد بأن القصد الوحيد من اجتاع الجنسين هو لأغراض شهوانية . وكان يرى أن عزلة البنات وهن في سن البلوغ ، حين ينبغي أن يحتلطن بغيرهن وتعلمن منهم ، تضر بهن . وأن إلقاء النساء في أحضان الخول والكسل فيه مفسدة لأخلاقهن ، فيجب أن يسمح للنساء والبنات بحرية الاختلاط في المجتمع العام ، وأن يقمن بنصيبهن من الاشتراك في الأعمال الخيرية والاشتغال بالأمور العامة .

ويدعو قاسم أمين ، في كلامه عن الزواج وحياة الأسرة ، إلى تعليم المرأة تعليماً يصحبه ما يناسبه من تبدل العادات الاجتماعية وتعديل قوانين البلاد ، حتى تسمح نظرة الناس إلى الزواج وتقديرهم لحياة الأسرة أكثر مما أصبح عليه الأمر في كتب الشرع . ولكي يتحقق توافق مشارب الزوجين في التفكير والخلق والانجذاب المادي . « والجاذبية الجسدية » ينبغي أن يسهل للمرأة والرجل سبل التعارف قبل الزواج ، وأن يكون للمرأة حق مساو لحق الرجل في اختيار شريكها في الحياة .

ثم يحمل على تعدد الزواج لما ينطوي عليه من إفساد لحياة الأسرة ، وينهج نهج الشيخ عبده في الدفاع عن الزواج بزوج واحدة لأنه يرى أن هذا هو المثل الأعلى للزواج .

ويقرر أيضاً أنه لا بد من إصلاح قوى لنظم الطلاق ، فإن الديانة المسيحية تطالب الناس بالكمال المطلق ، وهذا أمر لم توفق الحكومات إليه ولا الكنيسة نفسها . ولكن الطلاق في مصر سهل جداً وكثير الوقوع ، ويرجع هذا إلى أن بعض مذاهب الفقه تقرر أن الطلاق يقع ثلاثاً بكلمة يلفظ بها الزوج ، توفرت نيته في الطلاق أم لم تتوفر . ويرى قاسم أنه لا بد من توفر النية في الطلاق . ويقترح أن يسن قانون ينظم لإجراءاته ، ولا يقع الطلاق بموجبه إلا أمام القاضي وبحضور شهود ، وأنه لا بد من أن يسبق الطلاق السعي في الصلح والتوفيق بين الفريقين .

وقد دعا قاسم إلى أن يكون للمرأة أيضاً حق الطلاق ، وهذا أمر تنكره بعض مذاهب الفقه كل الإنكار .

لما توفي قاسم كانت ثورة الغضب التي أثارها كُتبه ما زالت قائمة عليه ، ويقول كاتب نشر رأيه في جريدة السياسة وقد أشرنا إليه من قبل : إننا لا نزال نرى بعض الذين لا يرضون عن آراء قاسم أمين ، ولكن عدد من يعتقدون أنه كان على صواب في دعوته يزداد باستمرار ، وفي الحق لقد أقامت تعاليم قاسم أمين ثورة فكرية في البلاد .

ويقول الدكتور هيكل :

« ومع أن قاسم لم يمت إلا من عشرين سنة ، فلو أنه بعث اليوم ، ورأى من آثار دعوته هذا التعليم الاجباري للبنين والبنات ، وهذه النهضة النسوية العظيمة في مختلف جوانب الحياة ، وهذه الحرية النسبية التي تمتع بها المرأة ، وهذا الإصلاح في التشريع للأحوال الشخصية ، ما تم منه وما يوشك أن يتم ، إذن لأخذته الدهشة ، ثم لانتقلت دهشته اغتباطاً ، أى اغتباط بهذه الآثار ، ثم لعقب سروره أسف على ما اضطر إليه في كُتبه من محافظة ألزمه إياها روح عصره الجامد . » (١)

ثم يقول : « وكل ما يمكن لقارىء كتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » أن يقف عنده اليوم في شأن برنامجه ، ما اضطر إليه من تحفظ يجعل أهل هذا الجيل يرون صحة قاسم التي كانت يوم ظهرت قوية مرعية أن هزت أركان عادات أهل عصره لا تزيد اليوم على أنها صورة للآراء والعادات المتداولة ، ونسخة من ألوف ما يكتب من نوعها ، وما يزيد أكثر الأحيان في تقديمها وسبقها . » (٢)

وكذلك كانت آراء قاسم أمين في العلم وفي الأدب سابقة لعصره ومتقدمة عليه . على أننا لن نعرض لبيان هذا بالتفصيل ، وإنما نكتفي بالإشارة إلى أنه كان يرمى بإنشاء الجامعة إلى أمر أشد خطراً ؛ هو إحداث ثورة في اللغة والأدب كالثورة التي أحدثها كتاباه في تعليم المرأة وفي نبذ الحجاب . (٣)

وقد وجدت دعوة قاسم لإصلاح حال المرأة في مصر مؤيداً ونصيراً من ناحية لم

(١) تراجم ص ١٦٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٧٠ .

(٣) نفس المصدر ص ١٦٩ — ١٧٠ و ص ١٧٤ — ١٧٧ .

تكن متروقة ، فقد قامت « ملك حنفى ناصف » ( ١٨٨٦ - ١٩١٨ ) ، ومرجل الغضب على قاسم وكتبه مازال يغلى ، وأخذت تكتب عن حقوق المرأة وتحدث عنها ما بين سنة ١٩٠٧ وسنة ١٩٠٩ .

كانت ملك إحدى بنات حنفى ناصف وهو من شعبة الشيخ محمد عبده ومن أفاضل رجاله ، وقد نشأ أبنته ورباها على الأساليب والآراء التي كانت تأخذ بها هذه الجماعة في تفسيرها الراقى الحر . وبعد أن تلقت تعليمها الابتدائى فى عدة مدارس ابتدائية دخلت المدرسة السنوية للبعثات فى سنة ١٨٩٣ وحصلت فى سنة ١٩٠٠ على شهادة الدراسة الابتدائية ، وهى أول سنة سمح فيها للبنات بأن يتقدمن لامتحان الشهادة المذكورة ، ثم واصلت دراستها فى القسم الثانوى وحصلت على الدبلوم فى سنة ١٩٠٣ ، واشتغلت بعد ذلك بتعليم البنات فى مدارس الحكومة .

وفى سنة ١٩٠٧ تزوجها عبد الستار الباسل بك ، وهو من أسرة ذات نفوذ ومجد عربى قديم ، فاتخذت ملك من هذا الزواج اسمها المستعار « باحثة البادية » . وتوفيت مأسوفا عليها فى ١٧ أكتوبر سنة ١٩١٨ (١) . وأقيم لتأبينها حفلة رأسها وزير المعارف وحضرها أفاضل المصريين وأهل الرأى فيهم .

ولم يكن الرجال ذوو الآراء الجديدة المتقدمة هم الذين أنبواها فحسب ، بل عدد مناقبها أيضاً بعض المحافظين من طبقة الشيوخ ، وأقيمت حفلة الذكرى السنوية الأولى لوفاتها فى الجامعة المصرية برئاسة السيدة هدى هانم شعراوى وذكرت باحثة البادية فى الحفليتين خير ذكر وأثنى عليها أطيب ثناء ، وقيل فى تعديد مناقبها ما لم يقله الناس فى مصر عن امرأة من قبل . (٢)

وتدل مجموعة مقالاتها وخطبها على أنها لم تتردد فى تناول كثير من المسائل التي جعلتها كتب قاسم أمين موضوعا للجدل الحاد العنيف ، فمن بين ما كتبت مقالات فى أمثال المسائل الآتية :

« رأى فى الزواج وشكوى النساء منه ، الحجاب أم السفور ، مدارسنا وفتياتنا ، تربية البنات فى البيت والمدرسة ، الزواج ، تعدد الزوجات ، سن الزواج ، طلام الوجوه ... الخ »

(١) باحثة البادية من ١٢ و ١٤٤ .

(٢) نفس المصدر من ١٨١ و ١٨٤ .

وقد حلت في مقالها عن « مبادئ النساء » أخطاءهن ووجوه ضعفهن التي تساعد على شفاء الأسرة وفشل الزواج ، ثم كتبت مقالا آخر عن مساوىء الرجال وناقشت في مقالات أخرى بعض العوامل التي تجعل الرجل يضع تأثيره الحسن في أسرته ، وينت مساوىء تزويج الاختين لرجل واحد ، وغير ذلك من المسائل الخاصة بحياة الأسرة .

وردت في بعض خطبها على اعتراضات الرجال على تعليم المرأة ، وينت مقدرة النساء وكفايتهن ، حتى في الفروسية والحرب والسياسة وغير ذلك ، إذا أتيت هن الفرصة ، وطالبت بأن يسمح للنساء بالاستشغال بأى عمل من الأعمال المفيدة في أوقات فراغهن وأن يكون هن الحق في ممارسة المحاماة والطب وغير ذلك من المهن .<sup>(١)</sup>

وكانت تود أن يصدر تشريع يتضمن آراءها في هذه الشئون ، وهى تلتخص في النقاط العشرة الآتية :-

- ١ - تعليم البنات الدين الصحيح ، أى تعاليم القرآن والسنة الصحيحة .
- ٢ - تعليم البنات التعليم الابتدائى والثانوى وجعل التعليم الأولى إجباريا لجميع الطبقات .
- ٣ - تعليم البنات التدبير المنزلى علما وعملا ، وقانون الصحة وتربية الاطفال والاسعافات الطبية الوقية .
- ٤ - تخصيص عدد من البنات لتعلم الطب بأكمله وكذلك فن التعليم حتى يقمن بكفاية النساء في مصر .
- ٥ - إطلاق الحرية في تعلم غير ذلك من العلوم الراقية لمن تريد .
- ٦ - تعويد البنات من صغرهن الصلح والجد في العمل والصبر وغير ذلك من الفضائل .
- ٧ - اتباع الطريقة الشرعية في الخطبة فلا يتزوج اثنان قبل أن يجتمعا بحضور محرم .
- ٨ - اتباع عادة نساء الأتراك في الأستانة في الحجاب والخروج .
- ٩ - المحافظة على مصلحة الوطن والاستغناء عن الغريب من الأشياء والناس بقدر الامكان .

(١) النسائيات ص ٩٥ وما بعدها .



١٠ - وكتبت النقطة العاشرة هكذا : على إخواننا الرجال تنفيذ مشروعنا هذا .<sup>(١)</sup>

ومن الواضح أن باحثة البادية تأثرت تأثراً بعيد الغور بآراء قاسم أمين ، وكانت تأييم به وتهتدي بهداه بالرغم من قولها في إحدى قصائدها إنها لا تنتمي إلى مذهبه ، ولعلها قصدت بقولها هذا أنها لم تكن تذهب إلى المدى الذي ذهب إليه .

وتقول الآنسة « مى » في المقابلة بين قاسم وباحثة البادية<sup>(٢)</sup> : « إنه إنكار يدل أيضاً على أنها لم تنصفه ، ولا أجراً أن أقول إنها لم تفهمه ، وكيف أجراً على ذلك وأنا أعتقد على رغم منى بأن تأثيره فيها كان عظيماً ، وأنها لم تتناول القلم بشجاعة إلا لأن قلبه أوحى إليها ، ميثاً لها في النفوس سيلاً ، وواضحاً في الأفكار قابلة واستعداداً . إنها لمست مثله فقط معينة ، وارتأت إصلاحها تقريباً على الوجه الذي يطلبه . . . فهي ابنته بالفسكر والجرأة ، وتليذته في المناذاة باصلاح شئون النساء ، ولا ينفي ذلك ما بينهما من خلاف زهيد . »<sup>(٣)</sup>

كانت باحثة البادية أشد محافظة من قاسم أمين ، وتقول الآنسة « مى » في ذلك : « إنها كانت تسير بتحفظ بين تشعب الأفكار الجديدة والآداب المستحدثة . وكلما خطت خطوة التفتت إلى الوراء ، لتثبت من أنها تابعة السبيل الذي يربط الأمس بالغد ، وكلما جاءت بتبديل في النصوص الاصطلاحية حاولت سبكه في قالب الاعتدال مع مراعاة العادة المألوفة ما أمكن .

إلا أنك حينما تسمعها صارخة ، كثيراً ما تظن أنها تفعل ذلك لتؤكد لك أنها غير خائفة ، ولك أن تقدر كذلك أنها تصرخ لتسمع صوتاً لإنسيا ، وإن كان صوتها يبعد عنها الرعب والوجل في وحدتها الفكرية ، أما قاسم فلا يصرخ ولا يخاف ولا يرتعش . »<sup>(٤)</sup>

وتبدو محافظة باحثة البادية على أقوى صورها في كلامها على إبطال الحجاب ، فإن قاسماً لم يدع إلى نبذه في الحال بل كان مثلها يرى أنه لا بد من انقضاء عهد تعلم فيه البنات قبل نبذهن الحجاب ، على أنه كان يدعو إلى إطلاق حرية الاختلاط الاجتماعي بين الجنسين اختلاطاً أعظم مما كان يسمح به العرف والأفكار السائدة في ذلك الوقت ، أما باحثة

(١) النساءيات ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) باحثة البادية ص ١١٢ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٣ .

(٤) نفس المصدر ص ١٢٥ .

البادية فكانت لا توافق على إبطال المحجاب ولم يكن هذا لدوافع دينية أو عوامل اقتصادية ، ولكنها كانت ترى هذا الرأي لأسباب اجتماعية . فقد كانت تنهب إلى أن إبطاله يؤدي إلى حرية في الاختلاط بين الجنسين اختلاطاً كبيراً ، وكانت ترى أن هذا الأمر غير مرغوب فيه .

تقول الباحثة : « متى عرفنا الطبقات المختلفة في المجتمع ، وقارنا بين درجة اختلاط النساء في كل طبقة برجالها ، علينا تماماً أن الأكثر اختلاطاً هن الأشد فساداً . » (١)

وكان قاسم أمين وباحثة البادية يقولان معاً بضرورة التعارف بين الرجل والمرأة قبل الزواج ، ولكن بينما كان قاسم يرى أن يكون للاختلاط فرص غير مقيدة حتى يكون التعارف طبيعياً ، كانت باحثة البادية ترى أن اجتماعين أو ثلاثة تكفي لأن يقف الواحد على أخلاق الآخر ، ولأن يشعر الواحد باجتماع دم الآخر له أو لا ، ويمكن الوقوف على بقية أحوالها بسؤال أسرق الزوج والزوجة (٢) .

وفي سنة ١٩١١ تقدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصري بمطالب النساء وهي تشمل في النقاط العشرة التي ذكرناها من قبل . وطالبت بحق النساء في التعبد بالمساجد ، والتعليم الاجباري للذكور والبنات ، وبأن يكون للنساء ما للرجال من فرص التعليم في المدارس الفنية ، وطالبت أيضاً باصلاح شئون الزواج والطلاق وغير ذلك من المسائل (٣) .

ورفضت هذه الاقتراحات حينذاك (٤) ، ولكن صاحبها واصلت الكفاح في سبيلها

(١) النساءيات ص ٩ .

(٢) نفس المصدر ص ١١١ .

(٣) العالم الاسلامي ج ٢١ ( ١٩٢٦ ) ص ٢٧٧ وما بعدها .

(٤) تقدمت باحثة البادية إلى المؤتمر المصري اقتراحات عدة واشتركت مع غيرها في اقتراحات أخرى مثل إنشاء ادارة المعارف الأهلية تضم شئات المدارس الأهلية وتقوم بالتعليم الوافي بمجالات الفطر ومثل السعي في جعل التعليم الابتدائي إجباريا وبالمجان للذكور والآنات ووجوب نشر التعليم السلي من صناعات وزراعي وتوسيع نطاق مدرسة الممرضات وتعليم الطب للنساء اسوة بالرجال وتعليم المرأة التفصيل والتطريز وخدمة المنزل وتربية الأطفال وإنشاء مدرسة لذلك ونحو البديع والعادات السيئة كالأذكار القبيصة والاسراف في المآثم والأفراح وخروج النساء لتشجيع الجنازات ومبيتتهن في المقابر والاسراف الزائد في تشييد القبور والأحواش وإيجاد المستشفيات الخيرية والعصديليات في كل مركز من مراكز المديرية وتنفيذ التفابات الزراعية وتسميها وهذه الاقتراحات وافق عليها المؤتمر بالإجماع وأحالها على اللجنة التنفيذية ولكنه رفض باحثة البادية اقتراحات أخرى مثل اعطاء الحرية للنساء لسماع الوعظ

واستمرت تناضل مناضلة تشد بها الاصلاح بالرغم من أنها قبل وفاتها بقليل خفت قلبها لأنها كما قالت كانت يائسة من إمكان تحقق أى شيء ولم تكن تعرف أى السبل تسلك (١).

ويجب أن لا تستتج عما ذكرناه أنه لم يعمل شيء في سبيل المرأة قبل هذا الزمن ، فتعليم البنات مثلاً لم يكن عند ذاك بالأمر الجديد في مصر ، إذ نشأت بعثات المرسلين الأمريكيين في سنة ١٨٦٥ أى قبل قاسم وباحثة البادية بزمن طويل ، أول مدرسة للبنات في مصر .

وفي سنة ١٨٧٣ أنشأ الخديوى اسماعيل باشا أول مدرسة حكومية لتعليم البنات . على أن الاعتراف للمرأة بحقوقها اعترافاً يقر به الجميع لا يمكن أن يكون إلا نتيجة لنضوج يستغرق وقتاً طويلاً . وقد عمل في سبيله قاسم وباحثة البادية وسلك كل منهما طريقه الخاص .

وتقول الآنسة « م » « إنه يصعب جداً تعيين هذا الاثر ، ولكننا لا نستطيع أن نتصور كيف تكون الحالة لو لم يجئنا ويكتبنا . » (٢)

وليس هناك من شك في أن الحركة النسائية الحاضرة في مصر التي تعترف بفضل قاسم أمين وتدين بزعامته ، إنما هي صدى لدعوته ونتيجة من نتائج جهوده . ففي مصر الآن ثلاثة اتحادات رئيسية للنساء ، ولكل منها صحيفته . وقد نشر الاتحاد النسائي المصري الذي أنشئ في ٢٦ مارس سنة ١٩٢٣ برئاسة السيدة هدى هانم شعراوي برنامجاً للإصلاحات الاجتماعية والسياسية والتعليمية يتضمن المطالبة بمساواة المرأة بالرجل ، وإصلاح قوانين الزواج ، ورفع سن زواج البنت إلى ست عشرة سنة ، والعناية بالصحة العامة ، والاهتمام برعاية الاطفال . (٣)

---

في المساجد والصلاة فيها أسوة بالتركيات والمسيحيات واليهوديات والسني لدى الحكومة لمنع تعدد الزوجات بلا ضرورة — انظر مجموعة أعمال المؤتمر المصري الأول طبعة بولاق سنة ١٩١١ ص ١٨٠ — ١٨٥ (المغرب)

(١) باحة البادية ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٢) نفس المصدر ص ١٤٤ .

(٣) مصر صفحة ٢٨٨ وراجع أيضاً المقال للنشور في المجلة الأسبوعية عدد ابريل سنة ١٩٢٨ ص ١٨٨ وما بعدها بعنوان « حركة النساء في الشرق الأدنى والشرق الأوسط والمقال للنشور عن هدى هانم شعراوي في مجلة ( المرأة المواطنة ) ، سبتمبر ١٩٢٧ وانظر مذكرات خالدة أديب ، لندن ١٩٢٦ للوقوف على حركة المرأة في تركيا .

### المرافعة عن الدين :

إن الأصول التي قامت عليها دعوة الشيخ عبده كان من أهمها أن الاسلام الصحيح أو بعبارة أخرى ، الاسلام بعد إصلاحه ، هو خير الأديان من جميع الوجوه وأكثرها صلاحية للعصر الحاضر . كان من نتائج هذه القضية الأولية أن أخذ أنصاره يعملون على إظهار صلاحية الاسلام في كل مناسبة ، وقد أظهروا في هذا كفاية عظيمة ومقدرة على الابتكار ، ولم يجدوا صعوبة ما في التوفيق بين نصوص القرآن وغيره من المصادر الأساسية في الاسلام وبين أكثر الآراء العلمية تقدما في العصر الحاضر .

وقد اكتفوا أول الأمر بملزمة الدفاع ، ولكنهم نقلوا الميدان بعد هذا إلى معسكر المسيحيين ، فقد استخدموا طرائق النقد العلمية الحديثة التي ذاعت في أوروبا وأمريكا واستغلوا ما وصل إليه العلم الغربي من نتائج ، وما كتب في الغرب من مصنفات اشتملت على مهاجمة الملاحدة وأصحاب النظر العقلي لأصول المسيحية وعقائدها وطقوسها .

وقد ضربنا لك الأمثال بما كتبه محمد عبده ورشيد رضا في مجلة المنار . وينبغي أن نذكر الآن رجلا كان أنشط الناس في هذا الميدان إلى أن توفي في سنة ١٩٢٠ .

كان هذا الرجل الدكتور محمد توفيق صدق ( ١٨٨١ — ١٩٢٠ ) الذي كان طبيباً في سجن « طره » القريبة من القاهرة . وكان الدكتور صدق عند ما كان طالباً يدرس الطب ، قد بدأ في دراساته الخاصة التي جعلته يعنى عناية عظيمة بما كتب في الدفاع عن الدين .

كان يقرأ ما كتبه المبشرون المسيحيون من الجدل في دين الاسلام ، فثارت في نفسه شبهات كثيرة ، وقرأ المنار فوجهه إلى دراسات معينة كان يبدو له فيها بريق الأمل في الخلاص من هذه الشبهات : وأفضى به هذا إلى الاقبال على نوع من القراءة والدرس تحت إرشاد رشيد رضا . وانتهى به الأمر إلى التسليم تسليماً لا مثيل له بدين الاسلام كما صوره الشيخ محمد عبده . (١)

ويصف الدكتور صدق عقيدته في هذا الدين فيقول :

« إنه الاسلام القائم على البرهان العقلي ، والذي يتكون من الطاعة والاستقامة

## والصلاح الفردى والاجتماعى ، (١)

وظهرت نتائج هذه الدراسة فى سلسلة من المقالات نشرها المنار بعنوان « الدين فى نظر العقل الصحيح » ثم طبعت بعد هذا فى كتاب مستقل . (٢)

ويقول محمد رشيد رضا إن أغلب آرائه فى الدين والنسبة والقرآن مستمدة مما كتبه الشيخ محمد عبده ، أما دراسته للكتب الإسلامية والمصنفات العربية فكانت بإرشاد من رشيد رضا ، ويتجلى الإسلام فى مقالات توفيق صدق باعتباره آخر الأديان واكتملها .

ويبدو ضرب آخر من ضروب دراساته فى المقال الذى كتبه عن « الفلك والقرآن » (٣) فقد تناول فيه الكلام على علم الفلك الوصفى ، وعرض للأرض والكواكب ومداراتها ، والنجوم الثابتة والكواكب السيارة وغيرها فى شكل تعليمى يفيد القارئ . وهو يدل فى مقاله على أن تعاليم القرآن تتفق مع ما وصل إليه العلم الحديث ، فقد ورد فى القرآن أن هناك مجموعات من الكواكب تربط بينها قوة الجاذبية ، وهذه حقيقة يدعى الأوروبيون أنهم مكتشفوها مع أن القرآن قد سبقهم إليها ، وتلك معجزة من معجزات القرآن الظاهرة . (٤)

يقول الدكتور صدق إنه عند نهاية العالم ستراخى قوة الجاذبية التى تربط الأفلاك معاً ، وستتأثر النجوم كما ورد فى القرآن ( سورة ٨٢ آية ١ ، وسورة ٨٤ آية ١ ) (٥)

ويذهب الدكتور صدق إلى أن السموات السبع التى يكثر ورودها فى القرآن هى الأفلاك السبعة ؛ لأن السماء فى اللغة هى كل ما يعلو الإنسان أو يرتفع عن رأسه . وقبل فى السموات إنها طبقات بعضها فوق بعض ، وذلك لأن مدار كل واحدة منها فوق مدار الأخرى . (٦)

(١) المنار ج ٢١ ص ٤٩٤ .

(٢) ظهرت أولاً فى المنار ج ٨ سنة ١٩٠٥ ثم طبعت أول مرة قبل وفاة الدكتور صدق وطبعت للمرة الثانية فى سنة ١٣٤٦ — ١٩٢٢ .

(٣) المنار ج ١٤ ص ٥٧٧ — ٦٠٠ .

(٤) نفس المصدر ص ٥٨٠ .

(٥) نفس المصدر ص ٥٨٠ .

(٦) نفس المصدر ص ٥٨٥ .

ولما كان نظامنا الشمسي يدور حول فلك معين لا نعرف كنهه على وجه التدقيق فمن الواضح أن الأفلاك الأخرى تدور أيضاً حول كوكب ثابت ، وليس بعيداً أن تكون كل هذه الأفلاك تدور حول مركز واحد مشترك بالنسبة للجميع يجذب الكل ويدبره ويضبط نظامه ، ذلك المركز هو العرش أو كرسى السموات والأرض .

ويرى الدكتور صدقي أن هذا المركز هو على الراجح الذي وصفه القرآن بأنه « عرش الله » ، ويثبت في مكانه قوى خاصة جعلها الله فيه ولسنا نعرف طبيعتها ولكن القرآن يقول فيها « إنها الملائكة الثمانية التي تحمل العرش » ( سورة ٥٩ آية ١٥ وغيرها ) .

ونجد كذلك في مقال الدكتور صدقي الشيء الكثير من الابتكار الشيق في التوفيق والتأويل ولكننا نستكتفي بما ذكرناه .

وقد سخر الدكتور صدقي قلبه في ميدان آخر ، هو ميدان الجدل ضد المسيحية ، فظهرت له مقالات كثيرة في المجلدين الرابع عشر والسادس عشر من مجلة المنار ، ثم طبع بعض هذه المقالات على انفراد ، وكان بعضها مرأ لا ذعاً حتى أثار ، كما يقول المنار ، ثائرة الهيئات التبشيرية فاحتجت عليها لدى السلطات ، ومنع الدكتور صدقي من أن يكتب أمثال هذه المقالات . وقد أعلن المنار بعد هذا أنه سيتبع في مقالاته خطة أكثر مسالمة .

وقد تناول الدكتور صدقي في إحدى مقالاته الكلام على عقيدة « الصلب والفداء » . (١) وهو يمثل الرأي الاسلامي الذي يقول إن يهوذا الاسخريوطي صلب بدل المسيح ، ويؤيد الدكتور صدقي هذا الرأي بعبارة أخذها من الانجيل المنسوب إلى برنابا ومن أقوال بعض الفرق من المسيحيين الأولين ؛ أمثال السيرثيين والكربوكرانيين ، وبسط الكلام في أدلة الاناجيل وفنداه .

وقد كتب الدكتور صدقي كتاباً آخر سماه « نظرات في كتب العهد الجديد والعقائد النصرانية » ، (٢) وناقش فيه مناقشة مستفيضة الاستنتاجات المقتبسة من أسفار العهد الجديد والشواهد الخارجة عنها . (٣)

(١) عقيدة الصلب والفداء — تأليف محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار ١٣٣١ — ١٩١٣ ص ٨٧ وما بعدها .

(٢) مطبعة المنار ، ١٣٣١ — ١٩١٣ ص ٢٦٤ .

(٣) كالتواهد التاريخية والفنوية والاقليمية وغيرها مما لم يرد في العهد الجديد نفسه وإنما يعتمد عليها في تحقيق أسفاره ( العرب ) .

وهو يعلق كذلك تعليقاً كبيراً على الاختلافات الموجودة بين انجيل يوحنا وبين الاناجيل الثلاثة الأخرى ، ويقول إن الجزء الأكبر من أسفار العهد الجديد من وضع بولس الذى كانت بينه وبين غيره من الرسل عداوة ، وفى الكثير مما قرره تناقض ومغالاة . وكان بولس نفسه فريسة لنوبات من الغيبة (١) ، وإذا صح هذا فهو يفسر اسطورة تحوله إلى النصرانية والرؤيا التى كان يراها .

وفى كتاب الدكتور صدق اعتراضات أخرى عديدة ضد أسفار العهد الجديد بناها على أسس فقهية ، وكان من بينها بعض العبارات التى وردت فى الانجيل والثى تشعر بأن علم يسوع محدود ، ويستند الدكتور صدق عليها فى نفي ألوهيته .

هذا إلى أن شخصية يسوع نفسها لم تسلم من عدة آراء أخرجتها عن صورتها المثلى . وقد ذكر الدكتور صدق أن هناك تحريفات فى النصوص ؛ مثل التضارب فى تحديد الساعة التى وقع فيها الصلب ، وأخذ تبسط على هذا النمط فى التدليل على أن العقيدة النصرانية عقيدة خاطئة ولا يقبلها العقل ، وأن نصوص الانجيل الذى تركز عليه تلك العقيدة فيها تحريفات وشكوك .

أما محمد فريد وجدى ( ١٨٧٥ ) فهو واحد من شيعة الشيخ عبده ؛ كتب كثيراً فى نصرة الدين والدفاع عنه وإن كان يبدو أنه وجه التفاتاً خاصاً إلى الدراسات الاجتماعية ، ولهذا نجد مجلة الهلال وهى أكبر المجلات الأدبية العربية ، تذكر أنه واصل القراءة والدرس نحو ثلاثين عاماً ثم تقول وربما كان فريد وجدى فريداً فى معرفته للجانب الاجتماعى من الحياة المصرية (٢)

وقد ظهر أهم المصنفات التى وضعها لنصرة الدين والدفاع عنه فى سنة ١٨٩٩ وهو « كتاب المدنية والاسلام » .

وقد أثنى رشيد رضا على هذا الكتاب ثناء عظيماً وهو يقول إنه لا يسبق كتاب المدنية والاسلام فى بيان التعاليم الدينية فى قالب حديث إلا رسالة التوحيد التى وضعها الشيخ محمد عبده . وبين بعض المسائل التى نهج فيها فريد وجدى نهج الأستاذ الامام لا فى أسلوبه فحسب بل وفى طريقة تناوله للموضوعات التى كتب عليها . (٣)

(١) حالة كالاعماء يكون الانسان فيها غائباً عن نفسه وعن الخلق ويهدى فيها عالم الحق - انظر تعريفات الجرجاني ( العرب )

(٢) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ .

(٣) النار ج ٢ ص ١١٠ - ١١١ .

وقد ذكر الدكتور محي الدين في الكتاب الذى وضعه عن تاريخ التجديد في تركيا أن فريدا هو أحد أولئك المصريين الذين يظهرون الصلة بين الإصلاح التركى وبين النهضة الدينية التى أنشأها في مصر الشيخ محمد عبده . (١)

ويمكننا أن نقول إن فريد وجدى يميل إلى الجانب المحافظ ، وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة الذى وضعه قاسم أمين . (٢)

وقد صنف فريد وجدى دون أن يعاونه أحد دائرة معارف القرن العشرين ، وأصدر منها عشرة أجزاء ، وكتب كثيراً من الكتب التى تعالج بعض المواضيع العلمية والفلسفية . وبدأ في سنة ١٩٢١ يصدر صحيفة نصف شهرية سماها الوجدييات كانت تشتمل على مقالات أدبية في شكل حوار على أسنة الطيور وغيرها ، ومقالات أخرى كان يتناول فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارى . وقد صدر من هذه الصحيفة سبعة عشر عدداً فقط آخرها ما صدر في ١٥ أبريل سنة ١٩٢٢ . (٣)

أما الكتاب الذى صنفه للدفاع عن الدين وسماه المدنية والاسلام فقد كتبه أولاً بالفرنسية ثم نقله إلى اللغة العربية . (٤) وقد أراد به تفهيم الأوروبيين « حقيقة الدين الإسلامى وماهيته ، وإثبات أنه ضامن للإنسان نيل السعادتين وكافل له راحة الحياتين . أما وجه كونه ضرورياً لا مناص منه ، فهو أن الغربيين أصبحوا يمجدم ونشاطهم أصحاب السلطان والنفوذ على معظم العالم الإسلامى ، وما داموا جاهلين بحقيقة الاسلام ومعتقدن ما يهذى به بعض كتابهم ضده ، فانهم لا يستطيعون أن يروا في ديانة محكومهم إلا عباً ثقيلاً على عقولهم ، وحملات مضنية لمداركهم ، فلا يقررونهم عليه إلا احتراماً لحواطفهم فقط زانحين من العلوم العصرية والمعارف الطبيعية القيام بهتذيه في المستقبل » . ( ص ٦ )

ثم يقول : « إن الأوروبيين معذورون في تصديق التهم ضد الاسلام والمسلمين ، ولهم الحق في العمل ضدها ما داموا لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلا البدع التى

(١) الاتجاه التقافى عند الأتراك المحدثين ، صفحة ٦٤ ويذكر المؤلف من المصريين كذلك الشيخ عبد العزيز بك جاويص وعبد الملك بك حمزة .

(٢) معجم المطبوعات لـ «سرركيس ، عامود ١٤٥١ — ١٤٥٢ ، « المرأة المسلمة » رد على المرأة الجديدة .

(٣) مجموعة الوجدييات ، العدد الأول ، ١٥ فبراير سنة ١٩٢١ .

(٤) المدنية والاسلام ، الطبعة الثانية ، ١٣٢٢ — ١٩٠٤ ص ١٦٢ .



اخترعها صفار المقول، وقبلها منهم العامة، وزادوا عليها أشكالاً من الأوهام والأضاليل تنفر منهم الطباع البشرية وتنافي أصول المدنية. كيف نرجو أن يفهم الأوروبيون حقيقة ديننا وأنه الملاك الوحيد للسعادات كلها حالة كونهم لا يعرفون من دين الاسلام إلا ما يرونه أمام أعينهم كل يوم؛ مثل الصياح في الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات، ومثل اقتراف أشد المنكرات المنافسة للادب والعقل في الموالد التي تقام في كثير من نقط القطر المصري، ومثل الاجتماع إلى حلقات كبيرة على مرأى ومسمع من ألوف المتفرجين، والصياح الشديد بالذكر مع التهايل ميمناً ويساراً، إلى غير ذلك مما لو أردنا ذكره لظل بنا الكلام وخرجنا عن المقام. فهل والحالة هذه نستطيع أن تنكر على من يعيب ديننا أو يلصق به شائعات التهم؟

أليسوا معذورين في هذا الفهم السيء ما دام يحضر هذه المنكرات ويتفرج عليها عقلا. هذه الامة بدون أن يجدوا في أنفسهم ميلاً إلى رأب هذا الصدع المتفاقم الذي لم يقتصر على جر عوامنا إلى المنكرات والآثام فقط، بل إلى الاخلال أيضاً بعقيدة التوحيد النقية؟ (ص ٦).

ويرى فريد وجدى يكتبه هذا إلى أمرين؛ أولهما الدعوة إلى الاصلاح، والثاني الدفاع عن الاسلام الصحيح.

ونستطيع أن نفهم روح هذا الكتاب من عبارة يكثر ورودها فيه وهي قوله « فلا قاعدة دلت عليها التجارب، ولا نظرية تأسست بشهادة المشاعر يكون لها أثر في ترقية الانسان وتحسين بناء العمران إلا وهي صدى صوت آية قرآنية، أو حديث من الأحاديث النبوية، حتى يخيل للرائي أن كل جد ونشاط يحمله من علماء الكرة الأرضية في سبيل رفعة شأن الانسانية لا يقصد به إلا إقامة الحجج التجريبية على صحة قواعد الديانة الاسلامية » (ص ٤٠).

وقد دلت فريد وجدى بهذه الطريقة نفسها على أن الرق في الاسلام كان من أسمى النظم الانسانية (ص ١١٨ وما بعدها) وأن معاملة الاسلام للملئين هي أعظم مثل على تسامح أى دين مع الأديان الأخرى (ص ١٢٥ وما بعدها).

وقد اتجه فريد وجدى إلى نوع آخر من البحث، فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحية، وهو يهتم في الوجدانيات بالرد على الفلسفة المادية، ويستدل على خلود الروح بما وصلت

إليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية . وتشتمل الوجدات أيضاً على نبد مترجمة مما كتبه كاميل فلاماريون بعنوان « الموت وأساره » ، والفرض منها كما يقول فريد وجدى ، هو إقامة الدليل على الحياة بعد الموت . وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية في دائرة المعارف التي أصدرها وذلك عند كلامه على الجن ، فهو يقول إن كثيراً من الشيوخ الذين لا يشك في صدق روايتهم ذكروا أنهم رأوا الجن وخاطبوه ، وهذا أمر لا يناق العقل ولا يتعارض مع سنن الخلق ، فإن الله قادر على أن يخلق بعض الأرواح المتلبسة بالمادة وأرواحا غيرها بريئة من المادة ، وهل يستطيع أحد أن يعترض على مثل هذا الاعتقاد بعد أن وضحت الحقيقة في أوروبا بأن ظهرت الأرواح المجردة عن المادة وعاطبت الناس في جلسات استحضار الأرواح : (١)

وينبغي ألا ننسى كاتباً آخر له مؤلفات عديدة في نصرة الدين والدفاع عنه معتمدين في هذا على رأى الأستاذ هارتمان الذى ينهب إلى أنه من أتباع الشيخ محمد عبده . (٢)

أما هذا الكاتب فهو الشيخ طنطاوى جوهرى الذى كان أستاذاً للادب العربى في مدرسة دار العلوم . وقد حلل الدكتور هارتمان ثلاثة من كتبه أولها « التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم » . (٣)

وهذا الكتاب ينقسم إلى اثنين وخمسين باباً أو جوهرة ، حاول المؤلف فيه أن يصنف أى القرآن في ستة أبواب وفق موضوعاتها ، وغايته من هذا أن يدل على إيجاز على أصول العقائد الإسلامية .

أما كتابه الثانى فاسم « جمال العالم » (٤) ، وأكثر هذا الكتاب كما يظهر من عنوانه عبارة عن سلسلة من الدراسات الطبيعية في الحيوان والطيور والحوام والحشرات ، ولا يخلو مع هذا من دراسات أخرى ذات صبغة علمية أو دينية . واسم كتابه الثالث « النظام والعالم » .

وتتميز كتبه الثلاثة ولا سيما ثانياً بحب الطبيعة حباً غير خفى ، ونلاحظ فيها أثر الكاتب الانجليزى « جون لويوك » الذى اشتهر بحبه للطبيعة ، وأعظم ما يبدو أثره فيما

(١) دائرة المعارف ج ٣ ص ١٨٨ — ١٨٩ .

(٢) هارتمان ج ١٣ ، ١٩١٦ ، ص ٥٤ — ٨٢ — انظر المصادر .

(٣) القاهرة ، مطبعة التقدم ، ١٣٢٤ — ١٩٠٦ .

(٤) القاهرة ، مطبعة الهداية ، ١٣٢٩ — ١٩١١ .

كتبه الشيخ طنطاوى عن ملاذ الحياة وجمال الطبيعة وعجائب الكون . (١)

كتب الشيخ طنطاوى كتابه الأول للدفاع عن الاسلام ودعوة الأمم الأخرى إلى اعتناقه، وكانت اليابان مرمى سهمه وغاية مناه، فأهدى كتابه إلى الميكادو، وقدمه إلى مؤتمر الآديان اليابانى فى سنة ١٩٠٦، وأعانه صديقه محمود بك سالم على نقله إلى لغات أخرى ليسهل تداوله وانتشاره فى تركيا وفارس وروسيا .

والكتاب إلى حد ما ترجمة للمؤلف دمجاً براعه، وتحدث فيه عن دراساته فى الأزهر وجهوده فى التوفيق بين الفلسفة اليونانية والعلم الحديث من ناحية، وبين القرآن من ناحية أخرى، وهو يدل على أن تعاليم الغزالي أثرت فى صاحبه تأثيراً قوياً .

ويصرح الدكتور هارتمان بأن الشيخ طنطاوى كان من مدرسة الشيخ محمد عبده . (١) ويدعم رأيه هذا بالموازنة بين آراء كل منهما فى مصنفاتهما .

وقد أسهب الشيخ طنطاوى فى كتابه الأول فى تفسير آى الكتاب الكريم، وفصل القول فيها تفصيلاً . وهذه الآية هى الآية ١٥٩ سورة ٢، التى تبين آيات الله فى الكون، وهى التى حركت همته إلى درس العلم الطبيعى، وهى نفسها إحدى الآيات الأساسية التى استند إليها الشيخ محمد عبده فى الدعوة إلى معرفة الله من آثاره فى الكون بدلاً من الركون إلى الجدل النظرى (٢) والمناقضات الكلامية .

ويرد الشيخ طنطاوى فى تفسيره لهذه الآية جميع الصيغ التى ألفنا وجودها فى تعاليم الأستاذ الامام، مثل قوله : الاسلام دين العقل والفهم لا التقليد، وأن العلم إذا أحسن فهمه يصبح أداة صالحة لفهم الدين، ومثل مناهضته للبقالة فى تقديس الأولياء، ومثل قوله بأن الاختصار على اتباع مذهب واحد من مذاهب الفقه سبب للجمود والتأخر فى الاسلام وأن الاجتهاد هو خير حل لجميع الملل... الخ . (٣)

أما الذى ذكرناه عن كتابه الثانى فيصور الطابع الذى طبع مؤلفاته كلها، وهو نفس الطابع الذى تميزت به مدرسة الأستاذ الامام وجعلها تقرر أن القرآن شامل لجميع العناصر الكفيلة بحل جميع المسائل (٤) .

(١) السرجون لوبوك الذى كان يارون آفيري، (١٨٣٤ - ١٩١٣) .

(٢) جولنيزير ص ٣٥٢ .

(٣) هارتمان ص ٦٠ - ٦٢، ٧٣ - ٧٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٦٥ .

وربما لا يتم هذا الثبوت إلا إذا ذكرنا اسما آخر معتمدين في ذلك على رواية الدكتور فيليب حتى من جامعة برنستون ، فانه يقول إن الشيخ عبد القادر المغربي تفيض كتاباته بنفحة من الروح النقدية الحرة التي اشتملت عليها كتابات جمال الدين ومحمد عبده وأن المغربي كان تلميذاً لهما . (١)

وقد حلل الدكتور حتى مقالات الشيخ المغربي التي أصدرها في مجلدين ، وتناول فيها الكلام على موضوعات دينية واجتماعية وأدبية وتاريخية .

ظهرت هذه المقالات أول ما ظهرت في الصحف المصرية بين سنة ١٩٠٦ وسنة ١٩١٤ . وقد اقتبس الدكتور حتى بعض فقراتها التي تدل على ما بين تعاليم المغربي وتعاليم مدرسة الشيخ عبده من تشابه . ويمكن أن نذكر عبارة واحدة من هذه الفقرات لأنها تمثل جملة الرأي الذي يدعو إليه الشيخ المغربي وهي قوله : لقد أصاب الاسلام شيء ولا بد من إصلاحه ، وينبغي أن يبدأ الإصلاح باحداث حركة دينية تكون غايتها الرجوع في فهم الدين إلى أحكام القرآن ، واتباع سنن التفكير الصحيح ، وبذلك الكثير من العادات والتقاليد التي يعتبرها الناس من الاسلام وهي في الواقع غريبة عنه دخيلة عليه . (٢)

(١) المجلة الأمريكية للدراسات المرفقة ج ٤٧ من ٧٨ . ٧٩ .

(٢) نفس المصدر من ٧٨ .

## الفصل العاشر

### الجيل المعاصر من المحدثين

لعلك لاحظت فيما سبق أن الدكتور توفيق صدق كان وحده دون سائر أشياخ الامام، ما زال في سن الشباب . ولقد اشترك معه في هذه الصفة محمد فريد وجدى وإن كان يكبره قليلا .

وقد ذكر المناصرراحة أنه من شيعته ، وهذا أمر لا جدال فيه ، بل إننا لنلدس الدليل عليه في كتبه .

ولكن هناك طائفة من الكتاب والعلماء في مصر في عصرنا الحاضر يصغرون في السن عن الدكتور صدق ، ويظهرون نشاطاً أدبياً فائقاً في نزوعهم إلى التجديد والتقدم قد يصل أحياناً إلى التطرف في الحرية ، وقد أرجأنا الكلام عليهم إلى هذا الفصل . ومن الطبيعي أن نفحص عن مبالغ تأثر هؤلاء الكتاب بتعاليم الشيخ محمد عبده .

وأول ما يید هنا من الحقائق التي لا تقبل المناقشة والجدل هو أن الشيخ محمد عبده توفي في سنة ١٩٠٥ حينما كان أكثر هؤلاء الكتاب في سن الشباب ، وفي أوائل عهدهم بالدرس والتحصيل ، فلم يكن من الميسور أن تنشأ بينهم وبين الشيخ عبده صلات شخصية طويلة العهد ، ولأن يكون أثره المباشر قد ذهب في نفوسهم إلى غور بعيد .

ولئن كان رشيد رضا خلف الامام بالاسم وورث مكانه من الزعامة ، فقد برهن على أنه أشد محافظة في آرائه من أستاذه ، وأقل تساعاً منه ، فلم يكن في مقدوره الاحتفاظ بذلك التفوذ القوى على المفكرين من شباب الجيل ، وربما كان تيسر هذا لأستاذه لو بقى حياً .

وهناك أمر آخر له صلة بهذا الموضوع ولكنه يزيد فيما نجلده من المشقة في تحديد أثر الأستاذ الامام في هؤلاء الكتاب . ذلك أنهم جميعاً قد اتصلوا بالغرب اتصالات أدبية وفكرية لها خطرها ، فبعضهم درس في الجامعات الغربية وقضى فيها زمناً طويلاً ، والبعض الآخر أكب على مؤلفات علماء الغرب واستعان في دراستها ببعض العلماء الأوروبيين الذين كانوا يمارسون مهنة التعليم في مصر .

على أنه بالرغم من هذه الاعتبارات لا يخالفنا شك في أن بعض هؤلاء الكتاب، إن لم يكونوا جميعاً، إذا كان قلمهم أثر الامام المباشر، فقد تأثرت بأرائه وروحهم ونزعاتهم إزاء المشكلات الحديثة، وغايتنا الآن هي أن نكشف عن مدى أثر الشيخ محمد عبده في بعض هؤلاء الكتاب إذا كان هذا ميسوراً.

ومن الواضح أن كتابنا هذا لا يمكن أن يتسع للبحث في جميع المؤلفات التي وضعها أفاضل الكتاب في العصر الحاضر. ولو كانت غايتنا من بحثنا هذا أن نتقصى الكلام في الأدب المصري الحديث لوجب علينا أن نذكرهم جميعاً، ولكننا قصرنا بحثنا على ناحية محدودة معينة، ولهذا رأينا أن نتخير ثلاثة من أهم الكتاب الحديثين، وهم في الوقت نفسه يمثلون هؤلاء الكتاب تمثيلاً كافياً. وهؤلاء هم: مصطفى عبد الرزاق أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية، وطه حسين أستاذ الأدب العربي فيها إلى عهد قريب، وعلى عبد الرزاق وهو أخو مصطفى وكان قاضياً في المحاكم الشرعية.

ومن يجب أن نذكر أسماؤهم في بحث أوسع من هذا، محمد حسين هيكل (١٨٨٨) محرر السياسة، وهو دكتور في الاقتصاد السياسي من جامعة باريس<sup>(١)</sup>. وقد لاحظنا من قبل أن صلته بالجريدة كانت تدل على ميل إلى الآراء الجديدة التي كان يذيعها لطفى السيد وشيعته، وكانت تتصل بالأدب والوطنية أكثر من اتصالها بالدين. وقد ظل هيكل يواصل العطف على هذه الآراء في جريدة السفور التي خلفت «الجريدة»، وفي صحيفته «السياسة».

ولم يستمد هيكل آرائه من تعاليم الشيخ محمد عبده مباشرة كما يتمثل ذلك في المنار، غير أنه ليس بعيداً كل البعد عن العطف على بعض وجوه الحركة، وبخاصة تلك الناحية التي عني بها قاسم أمين الذي يعجب به هيكل أيما إعجاب. لهذا نجلده مثلاً عند بيانه كيف انتهى إلى تأليف الكتاب الذي سماه «تراجم مصرية وغربية»، وبعد الكلام على أهم الشخصيات البارزة في تاريخ مصر الحديث، يقول إنه عني بقراءة كتب قاسم أمين وكل ما كتب عنه مذكراً طالباً يدرس الحقوق في مصر، فتكونت في نفسه منه فكرة يحسبها هيكل دقيقة غاية الدقة. (٢)

(١) زعماء الأدب المصري المعاصر لطفه خيرى والدكتور كامبغار، سنة ١٩٣٠، ص ٢٠ وما بعدها.

(٢) تراجم ص ١٠.

أما تأثير محمد عبده المباشر فيما يتعلق بعباس محمود العقاد (١٨٨٩)، وابرهم عبد القادر المازنى، فربما كان أبعد احتمالاً من تأثيره فيما يتعلق بهيكل، لقلة الصلة الشخصية وروابط المعرفة بينهما وبين جماعة الشيخ عبده. وقد كان العقاد صديقاً لسعد باشا زغلول ولكن في خلال السنوات الأخيرة التى أصبح للسياسة فيها المكان الأول في تاريخ سعد (١).

أما المازنى فيقول إنه رأى محمد عبده في مناسبتين كانت أولاهما عند ما كان صبياً في العاشرة من عمره. أرسله أخوه الأكبر إلى بيت الشيخ محمد عبده ليرجو إليه مساعدة هذا الأخ، فاستقبله الشيخ عبده في حنو وعطف مع أنه كان حينذاك محاطاً بعظماء الزائرين، ووسط صديقه الشيخ أبا خطوة في إجابة طلبه (٢).

وأهم عامل في تكيف المثل الأدبية للعقاد والمازنى هو الأدب الانجليزى. (٣) وهما من الكتاب المصريين الذين يمتدحون أن الشرق يستطيع الأخذ عن ذخائر العلوم والآداب الغربية دون أن يتخلى عن الطابع الإسلامى العربى الذى يطبع مدينة الشرق وثقافته. (٤)

ويرى الأستاذ جب أن العقاد والمازنى يجعلهما هذا رأى أقرب إلى المحافظين من الدكتور هيكل أو الدكتور طه حسين. (٥)

أما الدكتور منصور فهمى (١٨٨٦) أستاذ الفلسفة بالجامعة المصرية فربما كان أشد قرباً إلى روح محمد عبده من هؤلاء جميعاً. وقد قضى الدكتور منصور خمس سنوات

(١) لا يوافق الأستاذ العقاد على رأى المؤلف وهو يقرر أنه اتصل بمجال الدين من ثلاث جهات لا من جهة واحدة. فقد حضر دروس الأدب على تلميذه الشيخ أحمد الجداوى ورأى الشيخ عند عبده في مجلسه ولما تجاوز الدراسة الابتدائية. ثم لقي الشيخ عبده وعنى بعد لقائه بقراءة ما انفق له من تفسيره ومن مقالاته وفصوله. قدمه إليه أستاذه الشيخ فخر الدين محمد فأفصح صدره لمنافقته وقال للشيخ فخر بعد اطلاعه على طرف من موضوعاته الانشائية. « ما أجدر هذا أن يكون كاتباً بعد ». أما الجهة الثالثة التى اتصل الأستاذ العقاد بمجال الدين فهى جهة سعد ورثته في زعامة الوطنية غير مدافع. — انظر الجهاد عدد ١٤ فبراير سنة ١٩٣٤ (للرب)

(٢) ملحق السياسة رقم ٢٧٣٣ بتاريخ ٢٦ فبراير سنة ١٩٢٣.

(٣) زعماء الأدب الحميرى ص ١٣ و ٢٨ — جب، ج ٣ ص ٤٦٠ وما بعدها.

(٤) الهلال نوفمبر سنة ١٩٣١ — خميرى ص ١٥ و ٢٩ — جب، ج ٣ ص ٤٦١.

(٥) جب، ج ٣ ص ٤٦١.

في فرنسا درس فيها الفلسفة في جامعة السربون، ونال في نهاية هذه المدة درجة الدكتوراه بعد أن قدم رسالة عن « المرأة في الاسلام » .

وقد سميت له رسالته هذه كثيراً من المتاعب بعد عودته إلى وطنه، وهاجت نائرة الناس عليه، واشتدت المعارضة له حتى انتهى الأمر بالحيلولة بينه وبين منصبه في الجامعة سنوات عدة. (١)

وفي سنة ١٩٢٢ كان الدكتور منصور من خطباء الحفلة التي أقيمت لاحتفاء ذكرى الشيخ محمد عبده فأثنى ثناءً مستطاباً على ما كان للشيخ عبده من خلق عظيم، وعلى استقلال رأيه ومثله في التربية والتعليم، ثم روى أنه رأى الأستاذ الامام مرة واحدة؛ فقد كان صيماً في أيام دراسته الأولى عند ما رأى الرجل العظيم الذي سمع عنه كثيراً يمر ببجانبه. (٢)

وفي سنة ١٩٣٠ أصدر الدكتور منصور مجموعة مقالاته التي سماها « خطرات نفس » . وهي تكشف عن خلق ورقي ورعاية للدين، وتهكم بالمحافظة الجامدة، واحترام لحرية الفكر، ولأن يكون لكل فرد الحق في استخدام مواهبه العقلية. وهذا يذكرنا بالكثير من جيد ما كتب الشيخ عبده نفسه، لما بينهما من تشابه في النظر إلى الأمور أكثر من التشابه في صوغ العبارة أو إبراز الفكرة.

على أن الدكتور منصور له كثير من الآراء لا تكاد تتفق مع آراء الشيخ عبده؛ كاحترامه عاطفة التقدير الفني التي يحركها التأمل في الجمال الانساني (ص ٢٩)، أو التأمل في حركات بافلوفا (ص ٤٥) احتراماً يكاد يكون روحانياً ويؤدي إلى الشعور بالعبادة والتقديس للصور الأكبر.

ويصور خطابه إلى الفتيات المبعوثات، وكن على وشك مبارحة البلاد للتعلم في الخارج، محافظته على القديم وزوجه إلى التجديد في وقت واحد، وذلك عند ما يقول « إن الأوراد التي قرأها لكن الامهات قبل أن ترحن أرض مصر ستصرخ في آذانكن بأنكن من قوم لهم ماض وتقاليد، وأن للماضي عليكم أن تطوره ولكن لا تحقره. (ص ١٣٤)

بعد هذه النظرة العجلى في بعض زعماء الأدب في العصر الحاضر ينبغي أن نعود إلى الكلام على الكتاب الثلاثة الذين رأينا أن ندرسهم دراسة أوفى.

(١) مخبري ١٦ هامس .

(٢) انظر التقرير المطبوع ص ٢٨ والناو ج ٢٣ ص ١٣ وما بعدها .



أما مصطفى عبد الرازق ( ١٨٨٥ ) فصلته بالأستاذ الامام لا يخالجنا فيها شك ، وهي تمتاز عن صلات الكتاب الذين تكلمنا عنهم الآن بالوضوح والتعيين . فهو وأخوه على أبناء حسن عبد الرازق باشا الذي كان صديقاً حميماً للأستاذ الامام ونصيراً له في مجلس شورى القوانين ورئيساً لحزب الأمة في سنة ١٩٠٧<sup>(١)</sup> . ومصطفى وعلى كلاهما من تلاميذ الامام في الجامع الأزهر ، وعهد أولهما به أقدم ، لأنه أكبر سنّاً من أخيه . وكان مصطفى في حقيقة الأمر واحداً من التلاميذ المقربين إلى الشيخ محمد عبده .<sup>(٢)</sup>

وقد ألقى رشيد رضا شعاعاً من النور على صلات آل عبد الرازق بالشيخ محمد عبده وعلى طبيعة الأثر الذي أثره فهم ، بما رواه من أن هذه الأسرة ألفت من أعضائها جمعية لفرس الفضائل كانت تجتمع بدارهم مرة في كل أسبوع . وكان الغرض من أول اجتماع لهم بعد موت الشيخ عبده إحياء ذكره ، فأثنى عليه أفراد الأسرة ، وأطنبوا في مدحه ، وتحسروا لوفاته . وتكلم في هذا الاجتماع مصطفى وعلى باعتبارهما من تلاميذه .<sup>(٣)</sup>

وقد نشر رشيد رضا بين كتّيب الامام ورسائله خطاباً أرسله الشيخ محمد عبده إلى مصطفى ، وكان مصطفى قد أرسل إليه آياتاً من الشعر يمدحه فيها ، فأجاب عليها بكتاب بليغ العبارة فيفيض بالوداد والمحبة وختمه بقوله « ولكن لك عندى خالص الدعاء أن يمتحنى الله من نهايتك بما تفرسته في بدايتك ، وأن يخلص للحق شرك ، ويقدرك على الهداية إليه ، وينشط بنفسك لجمع قومك عليه ، والسلام »<sup>(٤)</sup>

ولما حصل مصطفى على شهادة العالمية من الجامع الأزهر في سنة ١٩٠٩ سافر إلى فرنسا ، وهناك أخذ يدرس علم الاجتماع وعلم الأخلاق على « ديركايم » وغيره من أفاضل العلماء .

ولما عاد إلى وطنه ، عين سكرتيراً للبعاهد الدينية ، ثم مفتشاً للحاكم الشرعية . وفي سنة ١٩٢٧ عين أستاذاً للفلسفة في الجامعة المصرية ، وتشمل مصنّفاته الأدبية دراسات لحياة الشيخ محمد عبده ولتعاليمه تدل على أنه ما زال حافظاً لعهده أستاذه مقياً على ولائه وسابق وده .<sup>(٥)</sup>

(١) ورد هذا أيضاً في الكلام على حسن عبد الرازق باشا والواقع هو أنه كان وكيلاً لحزب الأمة لارئيساً له وخلفه في الوكالة على شعراوي باشا . أما رئيس الحزب فكان محمود باشا سليمان . (المغرب)

(٢) من خطاب خاص لملي عبد الرازق تاريخه ٣١ أكتوبر سنة ١٩٢٧ .

(٣) تاريخ ج ٣ ص ٢١٠ .

(٤) تاريخ ج ٢ ص ٥٥٠ .

(٥) يقول على عبد الرازق في خطابه الذي أشرنا إليه إنه يرى أن مصطفى هو واحد من تلاميذه

وقد اشترك مصطفى مع المسيو برنار ميشيل في ترجمة رسالة التوحيد إلى الفرنسية . وهو صاحب تلك المقدمة الممتعة التي صدر بها الترجمة ، والتي تناول فيها الكلام على تاريخ حياة الشيخ محمد عبده ولخص فيها تعاليمه .

وفي شتاء عام ١٩١٨ — ١٩١٩ ألقى الشيخ مصطفى سلسلة من المحاضرات في الجامعة المصرية تكلم فيها على حياة الامام وعلى آرائه . (١)

ولما أقيم الاحتفال بالذكرى السنوية السابعة عشرة لوفاة الامام ، ألقى مصطفى الخطبة الرئيسية التي لخص فيها حياة الشيخ محمد عبده ، وطبعت مع غيرها من الخطب التي ألقى يومئذ في سنة ١٩٢٢ . (٢)

على أنه يبدو لنا أن مصطفى مع تمسكه بالدفاع عن مبادئ الشيخ عبده يعنى عناية خاصة بالنواحي العقلية من النهضة التي أنشأها الامام ، أكثر من عنايته بناحيها الدينية . وهذه الحقيقة هي التي تضع فارقا جوهرياً بين نزعات الشيخ مصطفى ومراميه ، وبين غيره من شيعة الامام الذين دانوا بالزعامة للبنار ، فانهم جعلوا اهتمامهم بالاصلاح الديني أكثر من اهتمامهم بأى شيء آخر .

وهذا الاهتمام العقلي الذي يظهره مصطفى يجعل نوعاً من القرابة بينه وبين المحدثين الذين اهتموا اهتماماً قليلاً بالاصلاحات الاجتماعية والخلقية ، وجعلوا غرضهم الأول حرية الفكر واستقلال الرأى في البحث العلمى . على أنه بالرغم من كل هذا يجب أن نقرر أن مصطفى عبدالرازق هو أقرب المحدثين إلى الشيخ عبده ، وأنه يسلك سبيله ، ويسير على سنته ، ويتبع تعاليمه .

وهناك جناح آخر من المحدثين نجد فيه الدكتور طه حسين ( ١٨٨٩ ) ، وقد فقد بصره على أثر مرض داهمه في سن مبكرة جداً ، إلا أنه على ذلك عالم شديد الذكاء يطبق في غير خوف ولا وجل موازين النقد الأدبي في الغرب على دراسة الأدب العربي ، ويحاول تحرير هذا الدرس من قيود الأساليب النقدية القديمة التي عاقت تقدمه ، ويسمى في رفع البحث العلمى في مصر حتى يضارح البحث العلمى الغربى في قيمته وثمرته .

بعد أن تلقى طه حسين دروسه الأولى في مدرسة بهييد مصر دخل الجامع الأزهر

الامام الذين يحسنون فهم تعاليمه ولم يحيدوا عن السير على سنته .

(١) انظر مقدمة رسالة التوحيد بالفرنسية .

(٢) التقرير المطبوع ص ١٠ وما بعدها والنثر ج ٢٣ ص ٥٢٠ — ٥٣٠ .

وجاور فيه عدة سنوات ، إلى أن فصل منه قبل تقدمه للامتحان النهائي . لاستقلال رأيه وتقدم أفكاره . ثم التحق بالجامعة المصرية وكانت قد بدأت تفتح أبوابها حينذاك ، وأسعده الحظ بأن درس في هذه الجامعة على الأستاذ « نلينو » المستشرق الايطالى ، والأستاذ « إينوليتان » من جامعة توبنجن والأستاذ « ساتلانه » .<sup>(١)</sup>

وفي سنة ١٩١٤ حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة من الجامعة المصرية ، وكان أول طالب نال هذه الدرجة من المعهد المذكور .<sup>(٢)</sup> وكانت رسالته التي تقدم بها لامتحان الدكتوراه عن « أبى العلاء المعرى » وهى بحث في شعره نشره في سنة ١٩١٥ .<sup>(٣)</sup>

وقدرت الجامعة تفوقه في التحصيل فأوفدته إلى فرنسا وألحقته ببحثها العلمية هناك . وبعد أن درس ثلاث سنوات في جامعة السربون بباريس نال درجة الدكتوراه مع الامتياز . وكان يحضر أيضا أثناء إقامته في فرنسا المحاضرات التي كان يلقيها الأستاذ « كازانوف » في « الكوليج دى فرانس »<sup>(٤)</sup> . وأعد رسالة بالفرنسية لامتحان الدكتوراه موضوعها « فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد »<sup>(٥)</sup> .

ومنذ اشتغل الدكتور طه بالتعليم في الجامعة المصرية ، أصدر طائفة من المصنفات ، أولها مجموعة من الدراسات ، يتفاوت ارتباط بعضها ببعض وتبحث في الثقافة الاسلامية وفي الحياة الاجتماعية عند المسلمين كما تتمثل في الأدب العربى ، وبخاصة في عصر أبى نواس .

وقد ظهرت هذه الدراسات في شكل مقالات أسبوعية كانت تنشرها جريدة السياسة ثم طبعها في كتاب سماه « تحديث الأربعماء » .<sup>(٦)</sup>

وله كتاب آخر هو أهم كتبه ، وهو كتاب الشعر الجاهلى الذى أصدره في سنة ١٩٢٦ .<sup>(٧)</sup>

(١) الأدب الجاهلى ، الطبعة الثانية ، ١٣٤٥ — ١٩٢٧ م ص ٤ .

(٢) الدكتور طه حسين وفقاده للأستاذ « موريسون » وهى مقالات ظهرت في مجلة جمعية الرسائل بالقاهرة بين يناير وأبريل سنة ١٩٢٧ ويدين بحثنا هذا أيضاً الى مذكورة خاصة كتبها المستر موريسون بعد أن تحدث الى الدكتور طه وكذلك إلى مقاله عن الفكرين الذين جاءوا قبل هؤلاء المحدثين .

(٣) الأدب الجاهلى ص ١ .

(٤) فلسفة ابن خلدون ص ٧ .

(٥) ترجمها الى العربية محمد عبد الله عنان وطبعت بالقاهرة في سنة ١٣٤٣ — ١٩٢٥ .

(٦) القاهرة ، ١٣٤٣ — ١٩٢٥ .

(٧) فتح الكتاب في الطبعة الثانية تخلف الفصل الذى كان مثار الخلاف ، وأثبت مكانه فعلا .

لما ظهر هذا الكتاب أثار عاصفة من النقد العنيف ، قلبا يثور مثلها ، حتى في مصر على كتاب . ككتاب الدكتور طه ، ينسب إليه أنه يهدم قواعد الدين .

ولما كانت الجامعة المصرية معهدا حكوميا يعيش من مال الدولة ، وتعرف عليه وزارة المعارف ، فقد علا صوت المحتجين ، وألحوا في المطالبة بفصل الدكتور طه من وظيفته ، وطلبوا أن يصادر كتابه ، وأن تسأل الجامعة كيف أباحت تعليم هذا الالحاد فيها وهي تقاضى من أموال الدولة ما تقاضى .

وأثير الموضوع في مجلس النواب ، وحى وطيس المناقشة فيه ، وكاد يفضى إلى أزمة برلمانية عند ما طرحت الوزارة الثقة بها لولا أن تدخل بعض أصدقاء رئيس الوزراء . و انتهى الأمر بأن صودر ذلك الكتاب الذى تحدى الشعور الدينى ، ورفع الدكتور طه استقالته إلى السلطات الجامعية ولكنها رفضت قبولها . ثم جره إلى ساحة القضاء شيخ الأزهر وآخرون معه ، ولكن النيابة حفظت الدعوى بعد أن درستها دراسة عميقة .<sup>(١)</sup>

والنظرية الأساسية في كتابه هي أن الجانب الأكبر من الشعر المنسوب إلى الجاهليين ليس من الجاهلية في شيء . وهو يصرح بأن الشكوك قد ساورته من قبل في صحة الأدب الجاهلي ، وأنه وصل بعد البحث إلى نتيجة تكاد تبلغ عنده مبلغ اليقين ؛ تلك هي « أن الكثرة المطلقة مما نسميه الأدب الجاهلي ليست من الجاهلية في شيء ، وإنما هي متحلة بعد ظهور الاسلام ، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين » ، ثم يقول : « وما بقي من الأدب الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ، ولا يدل على شيء ، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي . »<sup>(٢)</sup>

ويرى الدكتور طه أن طائفة من العوامل كانت سبباً في اتحال الشعر ونسبته إلى شعراء . اشتهرت أسماؤهم في الجاهلية ، كالرغبة في نشر الدعوة السياسية ، أو إرضاء العصبيات ، أو خدمة الغايات التي كان يرى إليها الرواة والقصاص والنحويون والمحدثون وعلما الكلام وأصحاب التأويل .

على أن مناقشته للعامل الدينى هي التي أثارَت عليه غضب المحافظين على وجه خاص .

آخر ، وأضاف إليه فصولاً جديدة ، وغير عنوانه فسماه « الأدب الجاهلي » .

(١) نشر تقرير النيابة في المنار ص ٣٦٨ وما بعدها .

(٢) الأدب الجاهلي ص ٦٤ .

وكان الشعر الجاهلي منبعاً لا ينضب ، يستشهد به ، ويستقى منه الدليل على صحة العقائد الإسلامية أو للدلالة على استقامة أساليب القرآن وألفاظه ونظمه . ويقول الدكتور طه « إن العلماء استشهدوا بشعر الجاهليين على كل شيء ، وأصبحت قراءة الكتب الأدبية واللغوية وكتب التفسير والمقالات تترك في نفسك أثراً قوياً وصورة غريبة لهذا الشعر العربي الجاهلي ، حتى ليخيل إليك أن أحد هؤلاء العلماء على اختلاف ما كان ينظر فيه من فروع العلم ، لم يكن عليه إلا أن يمد يده إذا احتاج فيظفر بما شاء الله من كلام العرب قبل الإسلام . » (١)

هذا إلى أنه أعلن في سياق كلامه بعض الآراء التي اعتبرت دليلاً على إلحاده ، كانكاره للقصص التي تدعي إلى أن إبراهيم وإسماعيل بنيا الكعبة ، وشكك في وجودهما التاريخي ، ومثل إنكاره ما تعارفه الناس عادة من أن القراءات السبعة جاءت عن النبي ، وإنكاره أن الإسلام كان دين إبراهيم وأنه وجد قبل محمد في بلاد العرب .

على أن القيمة الحقيقية للكتاب ليست فيما حواه من الشكوك والانكار للعقائد الإسلامية ، تلك الشكوك التي أثارت عليه ثائرة المحافظين ، وإنما هي في دعوته إلى اتباع مناهج النقد في درس الأدب العربي .

وقد نقد في الفصول الأولى من كتابه المذاهب والأساليب المتبعة في درس الأدب العربي نقداً عنيفاً ، ووجه في الكتاب كله سهاماً من السخرية والتهكم إلى تلك النزعة التي تتجه إلى قبول كل ما قاله القدماء والتسليم به دون نقد وتمحيص . وكان القدماء أنفسهم لا يعرفون إلا شيئاً قليلاً من أساليب النقد .

ويقول الدكتور طه « أريد ألا نقبل شيئاً مما قال القدماء في الأدب وتاريخه إلا بعد بحث وثبت » . ثم يؤكد أن المنهج الذي يدعو إلى اتباعه في البحث النقدي مقلب العلم القديم رأساً على عقب (٢) . ويقرر أنه إذا أريد أن يظفر الأدب العربي بما ينبغي أن يكون عليه من القوة والنمو والحياة يجب أولاً أن يتحرر من هذه القيود التي تربطه بالعلوم الدينية . فإن الأدب بدرسه الآن باعتباره وسيلة لفهم القرآن والحديث ، ولا يدرس الأدب لنفسه . وإن الاستغناء عن درس الأدب قد كان يكون ميسوراً لو أمكن أن يفهم القرآن

(١) الأدب الجاهلي ص ١٤٧ — ١٤٨ .

(٢) الأدب الجاهلي ص ٦٠ و ٦١ .

والحديث بدونه . بل ان اللغة نفسها قد اعتبرها القدماء لغة مقدسة لانها لغة القرآن والدين ولذلك لم تخضع للبحث العلمي الصحيح .

ثم يقول « أظن أنك استطعت الآن أن توافقني على أن الحرية بهذا المعنى شرط أساسي لنشأة التاريخ الأدبي في لغتنا العربية . فأنا أريد أن أدرس تاريخ الآداب في حرية . وشرف : كما يدرس صاحب العلم الطبيعي علم الحيوان والنبات ، لا أخشى في هذا المدرس أي سلطان . وأنا أريد أن يكون شأن اللغة والآداب شأن العلوم التي ظفرت بحريتها . واستقلت بها من قبل ، والتي اعترفت لها كل السلطات بحقها في الحرية والاستقلال ..... على هذا الشرط وحده يستطيع الأدب العربي أن يحيا حياة ملائمة لحاجات العصر الذي نعيش فيه ..... »

وإلا فإلى أدرس الأدب لأعيد ما قال القدماء ؟ ولم لا يكتفى بنشر ما قال القدماء ؟ ومالى أدرس الأدب لأقصر حياتي على مدح أهل السنة وذم المعتزلة والشيعة والخوارج وليس في هذا كله شأن ولا منفعة ولا غاية عليية ؟ (١)

ومن ذا الذي يكلفني أن أدرس الأدب لاكون مبشراً بالاسلام أو هادماً للالحاد ، وأنا لا أريد أن أبشر ، ولا أريد أن أناقش الملحدين ، وأنا أكتفي من هذا كله بما بيني وبين الله من حظ ديني ؟

وهكذا يريد الدكتور طه أن يدرس الأدب درساً علمياً بريئاً من الميول والشهوات ، منزهاً عن الأهواء والعواطف الدينية كانت أو غير دينية . ولكن التأثير بهذه الأمور في طبيعة الانسان ، ولا سبيل له إلى التخلص منها . لهذا كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب أو عجماً يتعصبون على العرب فلم يبرأ عليهم من الفساد . (٢)

ثم يقول « نعم ! يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى عواطفنا القومية وكل مشخصاتها ، وأن ننسى عواطفنا الدينية وكل ما يتصل بها . (٣) »

أريد أن أقول إنى سأسلك في هذا النحو من البحث مسلك المحدثين من أصحاب العلم والفلسفة فيما يتناولون من العلم والفلسفة . أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي

(١) الأدب الجاهلي ص ٥٥ — ٥٦ .

(٢) الأدب الجاهلي ص ٦٨ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٧ .

الذى استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء.. (١)

وهكذا يبدو في كتابه كله أنه لم يكن معنياً العناية الأولى بالنواحي الدينية من بحثه إذا كان قد اهتم بها أى اهتمام . أما غايته الأولى فقد انحصرت في الناحية العلمية والرغبة في رفع الدراسات العلمية المصرية في نظر العلماء الأوروبيين .

وهو يحاول في الوقت نفسه أن يخفف بما يمكن أن تحدّثه طريقته في البحث من سوء الأثر عند الجمهور ، فيقرر أنه من الممكن أن يكون للانسان نزعتان في وقت واحد ، إحداها نزعة العالم الذى ينهج سبيل النقد ، والأخرى نزعة الرجل الذى يتقبل تعاليم الدين بالتسليم .

كتب مثلاً في السياسة الأسبوعية (٢) يقول : « فكل امرئ منا يستطيع إن فكر قليلاً أن يجد في نفسه شخصيتين بمتازتين ، إحداها عاقلة ، تبحث وتنفق وتحلل ، وتغير اليوم ما ذهبت إليه أمس ، وتهدم اليوم ما بنّته أمس .

والأخرى شاعرة ، تلد وتأم ، وتفرح وتحزن ، وترضى وتغضب ، وترغب وترهب في غير نقد ولا بحث ولا تحليل . وكلتا الشخصيتين متصلتان بمزاجنا وتكويننا ، لا نستطيع أن نخلص من إحداهما . فما الذى يمنع أن تكون الشخصية الأولى عالمة باحثة ناقدة ، وأن تكون الشخصية الثانية مؤمنة مطمئنة طامحة إلى المثل الأعلى ؟ »

وقد تمشى مع مبدئه هذا فقرر في التحقيق أنه كسلم لا يرتاب في وجود ابراهيم واسماعيل ، وما يتصل بهما مما جاء في القرآن . ولكنه كعالم مضطر إلى أن يدعئ لمناهج البحث ، فلا يسلم بالوجود العلى التاريخى لابراهيم واسماعيل إلا إذا ثبت وجودهما بالدليل العلى . (٣)

إنه من العسير أن نجد في مصنفات طه مسائل معينة تتصل بتعاليم الشيخ محمد عبده ، وعند ما دخل طه الأزهر كان الامام قد انقطع ما كان بينه وبين هذا المعهد من صلات . على أنه لا يحتاجنا رب في أن طه عرف شيئاً من تعاليم الامام . ولعل ثورته على برامج الأزهر في ذلك العصر هي التى شجعت طه وأوحى إليه بالزوع إلى الاستقلال الفكرى .

(١) نفس المصدر ص ٦٧ .

(٢) عدد ١٧ يولية سنة ١٩٢٦ .

(٣) المنار ج ٢٨ ص ٣٧٧ .

وإذا صح أنه تأثر بتعاليم الامام ، فان دراسته للأدب الفرنسى والأدب اليونانى فيما بعد ، فضلا عن دراسته العربية ، هى التى كان لها أقوى أثر فى صياغة تفكيره وفى نزوعه إلى عدم التسليم بوجود صلات فكرية بينه وبين تعاليم الشيخ محمد عبده .  
ومهما يكن من شئ فانما لا يتخالفنا ريب فى أنه لا توجد صلة ما بين الدكتور طه وبين حركة الشيخ عبده كما تتمثل اليوم فى المنار .

بل إن رشيد رضا يرى أن طه ومن يذهبون مذهبه مرتدون عن الاسلام ، وأن غرضه من كتابه هو تشكيك طلبة الجامعة المصرية وسائر من يقرأ كتابه فى الدين الاسلامى ، بل إفساد عقائدهم وتجرئهم على الكفر .

ثم يقول . إن آراء الدكتور طه فى كتابه الأخير لم تستند إلى دليل على صحیح وإنما هى تخيلات واقتراضات باطلة أثبت بها ارتداده عن الاسلام ، وأنه كان مقدراً نتيجة عمله وسوء تأثيره فى المسلمين كما صرح به من غير مبالاة . (١)

وليس لدينا من شك أيضاً فى أن رشيد رضا عند ما تكلم على ما سماه الدعاية الجديدة للحاد فى مصر ، أشار إلى أن كتب الدكتور طه هى إحدى وسائل هذه الدعاية وأنها كتب تحقراً أمثال الغزالي ، وابن خلدون من أئمة الاسلام الذين يحلم العلماء الأوروبيون ، وترفع من شأن أولئك الذين اتهموا بالزندقة والحاد كأبى العلاء المعرى ، وتنظم عقود المدح لتغاثة أولئك الذين اشتهروا بالعبث والمجون مثل أبى نواس . (٢)

أما على عبد الرازق ( ١٨٨٨ ) فيقف موقفاً وسطاً بين أخيه مصطفى وبين طه حسين ، فهو من ناحية لم يتطرق فى أمور الدين ولم يشك فيه كما فعل طه ، وهو من ناحية أخرى لم يظهر ما أظهره أخوه من الميل القوي لاتباع تعاليم الشيخ محمد عبده .

نعم . إنه تأثر بتعاليم الامام إلى حد ما ، ولكنه تجاوز مداها فى كثير من النواحي الجوهرية .

ولد على عبد الرازق فى قرية من قرى مصر الوسطى عام ١٨٨٨ ، ولما بلغ العاشرة من عمره دخل الجامع الأزهر فكانت السنوات الأولى التى قضاهما فى ذلك المعهد هى السنوات التى ختمت ما كان بين الشيخ عبده وبين الأزهر من صلات .

(١) للناظر ج ٢٨ ص ٣٧٦ .

(٢) للناظر ج ٢٨ ص ٣١٩ .



كان على حينذاك صغير السن ، وكان في أول عهده بالتحصيل ، ولهذا كنا نستطيع ألا نقيم وزناً للعلاقات التي كانت بينه وبين الشيخ عبده . ولكن الصداقة التي توثقت عراها بين أبيه وبين الامام ، وحضور أخيه الأكبر لدروسه ، يسرا له معرفة الامام معرفة شخصية . ما كانت لتيسر له لولا ما كان بين الامام وبين أبي علي وأخيه من صلات .

هذا إلى أن علياً حضر بعض دروس الامام زمناً قصيراً ، ثم درس الشريعة على الشيخ احمد أبي خطوة ، الذي كان صديق الشيخ عبده ، وكان أيضاً من تلاميذ جمال الدين وإن كان أقل ثباتاً على اتباع مبادئه . (١)

وقد حضر علي ، ابتداءً من سنة ١٩١١ محاضرات الجامعة المصرية لمدة عام أو عامين . وكان من أهم ما تلقاه فيها محاضرات الاستاذ نلينو في تاريخ الأدب العربي ، ومحاضرات الأستاذ ساتتلانا في تاريخ الفلسفة .

وفي سنة ١٩١١ حصل على العالمية من الجامع الأزهر ، وفي العام التالي ألقى في الأزهر محاضرات في البلاغة وتاريخ تطورها (٢) .

وفي أواخر سنة ١٩١٢ سافر إلى إنجلترا . وبعد عام قضاه في درس اللغة الانجليزية التحق بجامعة أكسفورد ليتابع الدراسة فيها للحصول على درجة عليية في الاقتصاد والعلوم السياسية . ولكنه اضطر بعد أكثر من عام إلى الرجوع إلى مصر نظراً لنشوب الحرب العظمى . وبعد عودته إلى وطنه ، عين في سنة ١٩١٥ قاضياً في المحاكم الشرعية ، واشتغل أولاً في محكمة الاسكندرية ثم في غيرها من محاكم الأقاليم .

وكان خلال مدة إقامته في الاسكندرية يلقي دروساً في الأدب العربي وتاريخ الاسلام في المعهد الاسكندري الملحق بالجامع الأزهر . ويواصل في الوقت نفسه دراساته في تاريخ القضاء في الاسلام . فلما جاء عام ١٩٢٥ نشر نتائج هذه الدراسات في كتاب وضعه عن الخلافة وسماه الاسلام وأصول الحكم . (٣)

ودعا في هذا الكتاب إلى هدم نظام الخلافة ، وأدلى ببعض الآراء الجديدة التي أثارها ناثرة المحافظين عليه وبخاصة رجال الدين .

(١) انظر ص ٢٠٧ .

(٢) طبعت هذه المحاضرات في سنة ١٩١٣ بعنوان آمالي على عبد الرازق في علم البيان وتاريخه .

(٣) طبع في القاهرة بمطبعة مصر ١٣٤٤ — ١٩٢٥ ثم طبع مرتين بعد ذلك .

وبلغ الاهتمام بذلك الكتاب مبلغاً عظيماً ، واشتد الجدل فيه ، وهو جرم مؤلفه من كل ناحية . ووضعت طائفة من الكتب في وقت وجيز للرد عليه ، كان من بينها كتاب ألفه الشيخ محمد بن حنبل مفتي مصر السابق . (١)

ولم يقف الأمر عند حد الجدل وما وجه إلى على من المطاعن المرة اللاذعة ، بل تجاوز ذلك إلى شيء آخر ، في ١٢ أغسطس سنة ١٩٢٥ اجتمعت هيئة كبار العلماء بصفة تأديبية برئاسة شيخ الأزهر وحضور أربعة وعشرين من أعضاء هيئة كبار العلماء للنظر في التهم التي وجهت إلى الشيخ على وإلى كتابه . وأصدرت حكماً إجماعياً بأن الكتاب حوى أموراً مخالفة للدين ، وقررت أن مؤلفه سلك مسلكاً « لا يصدر عن مسلم فضلاً عن عالم » وقررت الهيئة المذكورة إخراجه من زمرة العلماء ، ومحو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى ، وفصله من وظيفته ، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية دينية كانت أو غير دينية (٢) .

ونظرت الدعوى أيضاً أمام مجلس تأديب القضاة الشرعيين ، ودفع الشيخ على بعدم اختصاص هيئة كبار العلماء بالنظر في الموضوع لأن عبارة « ما لا يناسب وصف العالمية » تشير إلى الأمور الخاصة بالسلوك الشخصي . ولكن مجلس التأديب حكم باختصاص هيئة كبار العلماء لأن عبارة « ما لا يناسب وصف العالمية » جاءت مطلقة من كل قيد بحيث لا يمكن قصرها على السلوك الشخصي ، فضلاً عن أن وصف العالمية يفترض بذاته فوق السلوك الشخصي كفاية عليية خاصة وعقيدة معينة .

ولما دفع على بأن له حرية الاعتقاد المطلق التي كفلها الدستور الصادر في سنة ١٩٢٣ أجاب مجلس التأديب على هذا بأن ضمان الحرية محدود بالنص على أن يكون ذلك في حدود القانون . وأن الذي حظره الدستور إنما هو المحاكمة الجنائية أو الحرمان من الحقوق الوطنية بسبب اعتناق دين أو عقيدة ما .

أضف إلى هذا أن أحكام الدستور لا تنافي أن يكون لكل هيئة كالأزهر مثلاً ، المحاكم ناموس خاص وقانون معين تطبقه على العلماء أو الموظفين .

(١) حقيقة الاسلام وأصول الحكم ، القاهرة ، ١٣٤٤ — ١٩٢٦ .

(٢) حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الاسلام وأصول الحكم ، الطبعة الثانية ، ص ٣١ — ٣٢ .

ثم قرر مجلس التأديب إثبات عزل الشيخ على عبد الرازق من اليوم الذى صدر فيه قرار هيئة كبار العلماء باخراجه من زمرة العلماء . ولما كانت وظيفة القضاء فى المحاكم الشرعية من وظائف العلماء أى وظيفة دينية فقد ترتب على قرار هيئة كبار العلماء عزل الشيخ على من منصبه أيضاً (١) وعلى هذا النحو أدان رجال الدين تلك الآراء الجديدة المخيفة التى عبر عنها الشيخ على فى كتابه ، وأظهروا فوق هذا أنهم يخافون نتائج « تلك الطريقة الخطرة التى خرج إليها » (٢)

وسنجد فيما يلى أوجه الخلاف الجوهرية بين على عبد الرازق وبين المحافظين .

وأول ما ننبه إليه هو أن على عبد الرازق يريد هدم الخلافة باعتبارها نظاماً من النظم الاسلامية . وهو يقول إن الخلافة من الناحية النظرية هى الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي . وكان هذا رأى الذين خلفوا النبي فى ولاية شئون المسلمين ، فجعلوا لأنفسهم السلطان الشامل فى شئون الدين والدنيا ، لا يقيدهم فى سلطانهم شئ . إلا مراعاة حدود الشريعة . ثم يقول ولكننا عندما نبحث الأدلة التى تورد عادة لتأييد الخلافة نجدها لا تكفى لتأييد هذا النوع الخاص من أنواع الحكم .

ويذهب على عبد الرازق إلى أن القرآن والسنة ، وهما المصدران الأولان للتدليل لا يوردان إلا عبارات عامة غير محدودة ، إذا فهمت على وجهها الصحيح لاتؤيد دعواهم . ثم يناقش الدليل الذى يستند إلى إجماع المسلمين منذ الصدر الأول على أن نصب الخليفة فرض على أمة الاسلام فيقول : إن الاجماع لا يمكن إثباته كحقيقة تاريخية ، لأن مقام الخلافة الاسلامية كان عرضة للخارجين عليه المنكرين له . وقد اختلفت أدوار المعارضة له ، تقوى أحياناً ، وتضعف أحياناً ، وتارة يعظم خطرها ، وأخرى تمر لا يكاد يحس بها ، والحال على ذلك من زمن على بن أبى طالب رابع الخلفاء الراشدين إلى زمن جماعة الاتحاد والترقى فى تركيا ، وهذه المعارضات تجعل دعوى الاجماع غير صحيحة وتفض أنه قد انعقد ...

ثم يناقش الدليل الذى يذهب إلى أن نصب الامام يتوقف عليه إظهار الشرائع الدينية وصلاح الرعية فيقول :

(١) قرار مجلس التأديب من ٣٧ — ٤٠ .

(٢) نفس المصدر ص ١٩ .

« إن يكن الفقهاء أرادوا بالامامة والخلافة ذلك الذى يريد علماء السياسة بالحكومة كان صحيحاً ما يقولون ، من أن إقامة الشعائر الدينية ، وصلاح الرعية ، يتوقفان على الخلافة بمعنى الحكومة فى أى صورة كانت الحكومة ومن أى نوع ... »

أما إن أرادوا بالخلافة ذلك النوع الخاص من الحكم الذى يعرفون ، فدليلهم أقصر من دعواهم وحجتهم غير ناهضة .

ثم يقول : « معاذ الله ، لا يريد الله جل شأنه لهذا الدين الذى كفل له البقاء أن يجعل عزه وذله منوطين بنوع من الحكومة ولا بصفة من الآراء . ولا يريد الله جل شأنه لعباده المسلمين أن يكون صلاحهم وفسادهم رهن الخلافة ولا تحت رحمة الخلفاء . » (١)

« فليس بنا من حاجة إلى تلك الخلافة لأمور ديننا ولا لأمور ديانا ، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك فإمما كانت الخلافة ولم تزل نكبة على الاسلام وعلى المسلمين وبنوع شر وفساد . » (٢)

والوجه الثانى من وجوه الخلاف بين على وبين المحافظين هو أن نفس فكرة الخلافة باعتبارها الرئاسة العامة فى أمور الدين والدنيا نيابة عن النبي تعتمد على تصور غير صحيح لوظيفة النبي وطبيعة الرسالة ، ثم ينبى إلى أنه من العسير أن تقطع بشئ فى أمر حكومة النبي لما يحيط بهذا الموضوع من غموض وإبهام .

« أما فيما يتعلق بالقضاء ، فلا شك فى أنه قد رفعت إلى النبي خصومات قضى فيها . ولكن ما نقل إلينا من أحاديث القضاء النبوى لا يبلغ أن يعطيك صورة بينة لذلك القضاء ولا لما كان له من نظام إن كان له نظام » (٣)

« وغير القضاء أيضاً من أعمال الحكومات ووظائفها الأساسية لم يكن فى أيام الرسالة موجوداً على وجه واضح لا لبس فيه . »

ثم ناقش على الأقوال المختلفة التى يمكن أن تكون سبباً لذلك ، ولكنه لم يرض إلا عن تعليل واحد : هو أن محمداً لم يسع إلى إقامة دولة ، ولم يكن هذا جزءاً من رسالته ، « فهو صلى الله عليه وسلم ما كان إلا رسولاً لدعوة دينية خالصة للدين ، لا تشوبها نزعة

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٨ .

(٢) الاسلام وأصول الحكم ص ٣٦ .

(٣) نفس المصدر ص ٤٠ .

ملك ولا دعوة لدولة . وأنه لم يكن للنبي صلى الله عليه وسلم ملك ولا حكومة ، وأنه صلى الله عليه وسلم لم يقيم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم سياسة من هذه الكلمة ومرادفاتها . ما كان إلا رسولا كاخوته الخالين من الرسل ، وما كان ملكا ولا مؤسس دولة ولا داعياً إلى ملك (١) .

« كان له على أمته أقصى ما يمكن من السلطان ونفوذ القول ؛ قوة النبوة وسلطان الرسالة . . . تلك قوة قدسية يختص بها عباد الله المرسلون ، ليست فى شيء من معنى الملكية ، ولا تشابهها قوة الملوك ، ولا يدانها سلطان السلاطين .

تلك زعامة الدعوة الصادقة إلى الله وإبلاغ رسالته ، لا زعامة الملك . إنها رسالة ودين ، وحكم النبوة لا حكم السلاطين » . (٢)

ولكى يوضح المؤلف الفرق بين سلطان الدين وملك الدنيا ، وللنبي أولها دون الثاني ، يعود فيحذر القارىء « من أن يخلط بين الحكيم وأن يلتبس عليه أمر الولايتين ، ولأية الرسول من حيث هو رسول ، وولاية الملوك والأمراء » . (٣)

فى الحق إن على عبد الرازق يسلم بأن تلك القواعد والآداب والشرائع التى جاء بها النبى كان فيها ما يسأ أكثر مظاهر الحياة فى الأمم ، ولكنه يقول « إنك إذا جمعت كل ذلك لم يبلغ أن يكون جزءاً يسيراً عما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين (٤) . وهى ليست من الأعمال الحكومية ، ولكنها وسيلة من الوسائل التى كان عليه صلى الله عليه وسلم ، أن يلجأ إليها تثبيتاً للدين وتأيداً للدعوة » . (٥)

وبهذا يضع على عبد الرازق أساس التمييز والفرقة بين الدين والدولة فى طبيعة الاسلام الجوهرية .

وقد ذهب على عبد الرازق إلى القول بأنه لما كانت زعامة النبى دينية لا سياسية ، فتصور خليفة لسلطانه يسقط من نفسه . كان نبياً ورسولا بعث لرسالة معينة ، وأدى هذه الرسالة حينما كمل الدين وأتم الوحدة الدينية بين أتباع الاسلام . وقد انتهت الرسالة

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٦٤ — ٦٥ .

(٢) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٣) نفس المصدر ص ٦٩ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٤ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٩ .

بموته فاتهت الزعامة أيضاً ، وما كان لأحد أن يخلفه في زعامته ، كما أنه لم يكن لأحد أن يخلفه في رسالته .

ولم تكن هناك ضرورة لزعيم ديني يخلف النبي . وهو صلى الله عليه وسلم لم تكن له زعامة سياسية ليخلفه عليها من بعده . والدليل على أن هذا قصده هو أنه لم يسم أحداً يخلفه من بعده . فلما لحق بالرفيق الأعلى ، وجد المسلمون أنهم لا يمكن أن يعودوا إلى ما كانوا عليه ، وأنه لا بد لهم من شكل من أشكال الحكومة ، فبايعوا أبا بكر كي يدبر شئونهم ويضبط الأمر فيهم . على أن بيعته لم تكن دينية في أى معنى من معانيها ، وإنما كانت حكومة سياسية فقط . عليها كل طوائف الدولة المحدثّة التي أنشأها المسلمون . (١)

غير أن أسباباً كثيرة وجدت حينذاك جعلتهم يلقبون أبا بكر ومن جاء بعده بلقب خليفة رسول الله ، ثم أصبح لهذا اللقب دلالة دينية مع مرور الزمن ، وروج السلاطين ذلك الخطأ بين الناس لأسباب غير خافية . (٢)

ولما كان سلطان النبي روحياً كما وصفنا ، فإن الشرع الذي جاء به لهداية تابعيه إنما هو شرع ديني خالص ، قصد به تنظيم العلاقات بين الإنسان وربه . أما المعاملات الدنيوية والمصلحة المدنية فلا شأن للشرعية بها وليست من مقاصدها .

« فكل ما شرعه الاسلام ، وأخذ به النبي المسلمون من أنظمة وقواعد وآداب لم يكن في شيء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسي ، ولا من أنظمة الدولة المدنية » . (٣)

« وكل ما جاء به الاسلام من عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات إنما هو شرع ديني خالص لله تعالى ولمصلحة البشر الدنيوية لا غير » . (٤)

أما القوانين المدنية فقد خلق الله بينها وبين عقولنا ، وترك الناس أحراراً في تدبيرها على ما تهديهم إليه عقولهم وتجاربهم . « والدنيا من أولها لآخرها وجميع ما فيها من أغراض وغايات أهون عند الله تعالى من أن يقيم على تدبيرها غير ما ركب فيها من عقول » . (٥)

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ٩٢ ،

(٢) نفس المصدر ص ١٠٢ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٤ .

(٤) نفس المصدر ص ٨٥ .

(٥) نفس المصدر ص ٧٩ .

وعلى هذا النحو يحجر المؤلف الحياة المدنية. الاسلامية من قيود الأحكام الشرعية وما لها من صفة التقديس والاستمرار ، لا باصلاح الشريعة كما كان يرى المنار الذى يتفق معه فى القول بجمودها وسوء أثره . ولكن بالدعوة إلى تركها بالمرّة باعتبارها من النظم المدنية .

والنتيجة النهائية التى وصل إليها المؤلف هى قوله :

« لا شئ فى الدين يمنع المسلمين أن يسبقوا الأمم الأخرى فى علوم الاجتماع والسياسة كلها ، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه ، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجت العقول البشرية ، وأمن ما دلت تجارب الأمم على أنه خير أصول الحكم » . (١)

إن كل الذى قاله الشيخ على لافناء الخلافة يخالف مخالفة بينة تلك العقيدة الاسلامية العامة التى رعت نظرية الامامة فعاشت فى كنفها إلى عصرنا الحاضر ، وإن كانت الخلافة التاريخية نفسها قد اختفت منذ قرون .

وفى الحق إن الرأى الذى قال به الشيخ على جعله ، كما يقول حكم هيئة كبار العلماء يقف فى صف الخوارج لا فى صف جماهير المسلمين . (٢)

ولا بد لنا من الإشارة أيضا إلى أن على عبد الرازق يخالف المنار أيضا فى هذا الموضوع . فالمنار يقف من الخلافة موقف أهل السنة ، وقد التمس رشيد رضا تأييد حجة فى كتابه عن الخلافة من القرآن والحديث والاجماع بطريقته المألوفة . (٣)

وفى الحق إن رشيداً اعتاد الدفاع عن الآراء التى تقول بانتخاب الخليفة ، وبمحكمة الشورى ، وبالديمقراطية فى الحكم ، تلك الآراء التى أصبح لها السلطان القوى فى التفكير السياسى فى عصرنا الحاضر ، والتى يرى رشيد رضا أن قواعد الاسلام ، كما فهمها هو ، قد اشتملت عليها جميعاً . ويرى رشيد أن هذه الأمور لا يمكن أن تتحقق إلا بالاحتفاظ بنظام الخلافة . ثم يدعو الترك إلى اعتبار ما قرره بادية الرأى تدبيراً مؤقتاً ، لا أمراً

(١) الاسلام وأصول الحكم ص ١٠٣ .

(٢) حكم هيئة كبار العلماء ص ٢٤ .

(٣) الخلافة أو الأمانة العظمى ، القاهرة ، ١٣٤١ - ١٩٢٢ . ص ٩ وما بعدها نشر أولاً فى المجلدين ٢٣ و ٢٤ من المنار .

مبرماً وأن يترك أمر الخلافة إلى مؤتمر إسلامي يتألف من ممثلي الشعوب الإسلامية كلها . (١)

وقد انعقد بالفعل مؤتمر كهذا في ١٣ مايو سنة ١٩٢٦ ، وقدم إليه رشيد رضا نظاماً للخلافة المناسبة لهذا العصر ، يحد من سلطان الخليفة المطلق ، ويكفل إجماع الأمم الإسلامية على يعته .

وكان من بين اقتراحاته إنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعي ، وأن تبنى الأحكام ونظم الدولة في ملكة الخلافة على التشريع الإسلامي المتفق مع مبادئه المنار .

« أما الشعوب الإسلامية غير الحرة المستقلة في أمرها ، ولا القادرة على اتباع سلطان الخلافة في أحكامها ، فيكتفى منها بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة في شئونها الدينية ، كدعاية الإسلام الدينية المحضة : والدفاع عنه ، وصيانتها من الإلحاد والتعطيل ، ومن البدع والخرافات ، وفي منهاج التعليم الديني ، وخطب الجمعة والأعياد ، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البرية من السياسة وشبهاتها . (٢)

قلنا إن علي عبد الرزاق يدعو إلى التفرقة بين الدين والدولة وإلى الانصراف عن التقيد بأحكام الشريعة في الأمور المدنية . وهو يقوله هذا يصادم الفكرة الإسلامية التي تعتقد أن محمداً أقام دولة كما أوجد ديناً ، وأن نظام الشريعة هو بالضرورة فرض من فرائض الشرع المقدسة يجب الأخذ به في الحياة المدنية والحياة الدينية جميعاً .

وقد عبرت هيئة كبار العلماء عن رأيها في الطريقة التي سلكها علي عبد الرزاق في تفكيره بقولها « وقد رضى لنفسه مذهبا » . (٣)

على أن الشيخ محمد عبده على إصراره على ما للعبادات الدينية من صفة روحانية ، يدافع عن وحدة السلطان المدني والسلطان الديني في الإسلام ، (٤) ويقف إلى جانب الاحتفاظ

(١) الخلافة أو الإمامة العظمى ص ١٤١ .

(٢) المنار جزء ٢٧ ص ١٣٨ — ١٤٣ .

(٣) حكم هيئة كبار العلماء ص ١٩ .

(٤) الإسلام والعصرية ص ٦١ وما بعدها .



بأصول الشريعة وإصلاحها إصلاحاً كبيراً . ويقرر المنار صراحة وفي غير مداراة « أن القول بفصل الحكومة والدولة عن الدين هو قول يوجب محو السلطة الإسلامية من الكون ، ونسخ الشريعة الإسلامية من الوجود ، وخضوع المسلمين إلى من ليس على صراط دينهم ...

ونحن والنصارى في هذا الأمر على طرفي قبيض ، فأننا إذا تلونا تلوم فيه نكون قد تركنا نصف ديننا . (١)

إذا كان هناك شيء من الصلات بين تعاليم الشيخ محمد عبده وبين آراء علي عبدالرازق ، فينبغي البحث عنه فيما بينهما من المشابهة الروحية والعقلية بوجه عام ، لا في أي أمر خاص معين . (٢)

وهناك كثير من وجوه الشبه التي ربما دلت على أن علي عبدالرازق تأثر تأثراً قوياً بآراء الشيخ محمد عبده وتشرب الكثير من روحه .

فقد تناول الموضوع الذي كتب فيه من الناحية التاريخية ، فدرس الخلافة في صدر الإسلام . وهو يشابه في طريقته هذه الطريقة التي سلكها الشيخ محمد عبده عند ما وضع تلك المقدمة التاريخية التي صدر بها رسالة التوحيد .

- وهو كالشيخ عبده يتصور الإسلام باعتباره ديناً روحانياً ، وإن كان يفرق بين الدين والدولة عالم يقل به الشيخ عبده ، ثم يسلم مثله بإمكان خضوع الناس جميعاً إلى دين واحد عام يؤلف بينهم ، وينظمهم في وحدة دينية ، وإن كانوا يختلفون في وحداتهم السياسية . وهو كالشيخ عبده ينزع إلى مخالفة أولئك الذين لا يعرفون الدين إلا صورة جامدة ، ويشابهه أيضاً في استغلال تفكيره وفي اتساع أخطاره .

على أنه لا يخالفنا ريب في أن علي عبدالرازق له آراء أكثر حرية وأشد خروجاً على القديم . وقد ظهرت آثار العلم الغربي في طريقته النقدية ، وفي تبرمه بمذاهب المؤرخين ، ومناهج كتاب التراجم في الإسلام ، وكذلك في تناوله لموضوع الخلافة بشكل عام .

وهو يشابه المحدثين المتطرفين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين في اتجاهه إلى تناول

(١) المنار ج ٢ ص ٣٥٧ و ٣٥٨ .

(٢) الإسلام وأصول الحكم ص ٤٧ .

المصادر التي رجع إليها في بحثه بطريقة علمية نقدية ، وفي نزعته إلى مراعاة مقتضيات العصر الحاضر .

وقد أصبح في نظر المنارعِدوِّاء للدين ، وكان يرجى أن يكون صديقا وعونا على مقاومة رذائل الإلحاد . (١)

على أننا نستطيع أن نقرر في شيء من الثقة والاطمئنان ، أن علي عبد الرازق ينتسب في روحه وعقله إلى الأستاذ الامام ، وأنه هو وأخوه مصطفى مع اختلافهما اختلافا جوهريا في الفهم والتأويل ، يمثلان معاً التطور الحر الحديث للحركة التي أنشأها الشيخ محمد عبده .

ومن العسير أن نحكم مثل هذا الحكم القاطع في أمر المحدثين الذين يمثلهم الدكتور طه حسين . على أننا نستطيع مع هذا أن نكشف عن الشيء الكثير من غاياتهم ومراميمهم ، ومن المثل التي جعلوها نصب أعينهم ، ووجهة نظرهم إلى الأمور ، بما يمكن أن يدل على أنهم مدينون للشيخ محمد عبده وللعمل الذي آتاه . (٢) وقد لا نعدو الحق إذا قلنا أن المدرسة الحديثة مدينة في وجودها نفسها إلى الأستاذ الامام ، وأنها في كثير من الأمور الجوهرية مشتقة منه ، وصادرة عنه .

---

(١) المنار ج ٢٢ ص ٧١٧ .

(٢) انظر ج ب ١ ص ٧٥٨ .

## خاتمة بقلم المعرب

فى سنة ١٩٢٧ ، كان أستاذنا الفاضل الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق يبدأ محاضراته فى الفلسفة الاسلامية بالكلام على آراء بعض المستشرقين أمثال رينان وتيوفيل جوتيه ولاي ، الذين ذهبوا إلى شطر العالم شطرين أحدهما سامى ، والآخر آرى ، وحاولوا استنباط خصائص المزاج العقلى فى كل منهما . ثم ذهب بعضهم إلى أن العقل السامى يجمع بين الأشياء متناسبة وغير متناسبة بدون ارتباط بينها ، أما العقل الآرى فهو يؤلف بين الأشياء بارتباط يصل بعضها ببعض ، ولا ينتقل من أمر إلى أمر إلا بعد تدرج .

وكان أستاذنا الفاضل يناقش هذه النظريات مناقشة مستفيضة ؛ ليثبت أن مسألة التفريق بين المراجعين السامى والآرى ، وتلك الآراء التى يفتن بها بعض المستشرقين ، إنما هى كالتشعوية ترجع فى الحقيقة إلى العصبية أكثر من رجوعها إلى العلم . ثم يقرر أن هذه النظريات سظل كذلك حتى يحرقه من نفوس البشر عصبية الأجناس .

كنت لا أدرى ، وأنا أصغى إلى هذا الكلام الجليل ، لم يعنى شيخنا الفاضل كل هذه العناية بمناقشة نزعة تنسب إلى العلم ، وهى فى الواقع لا تنهض إلا على عصبية الأجناس . ثم قرأت كتاب الاسلام والتجديد فى مصر ، وعرفت أن السيد جمال الدين الأفغانى ناهض هذه الدعوى عند ما نادى بها رينان ، وأن الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده صمد لمانوتو وفند قوله فيها ، فأدرت حينذاك أن أستاذى ، وهو تلميذ الامام ، كان يشعل فى نفوسنا ذلك القبس الروحى الذى تلقاه عن شيخه من قبل .

وقرأت الكتاب مرة أخرى فى غاية وتدبر ، فألفيته يحلو جانباً من تاريخنا القريب لا نعرف عنه إلا صورة مبهمه . ووجدت أنه يتحلى ، إلى جانب هذا ، بما ينبغى أن يتحلى به البحث العلمى ، من حسن الترتيب ، وتدرج الأفكار ، والاحاطة بموضوع البحث ، ومحاولة الانصاف فى الحكم ، والبعد عن شهوات الجنس والدين .

شوقى كل هذا إلى نقل الكتاب إلى لغتنا ، فكتبت إلى الدكتور آدمس ، وإلى الجامعة الأمريكية التى أصدرت الأصل الانجليزى أستاذتهما فى ترجمة الكتاب ، وتفضلاً بالاذن إلى بذلك .

على أن الدكتور آدمس طلب إلى أمرين :  
أما الأول ، فهو أن أقابل ما في الكتاب من نصوص على الأصول العربية ثم أنبه  
إلى ما أجد من هفوات في النقل أو أخطاء في الحكم .  
أما الأمر الثاني ، فقد أُلح في أن أذكر لقراء العربية أنه أوجز فيما كتبه عن المحدثين  
لأنه كان يعني بناحية واحدة من نواحي البحث : هي إمكان وجود الصلات بين تعاليم  
الشيخ عبده وبين كتاب المدرسة الحديثة ، وأنه لن يتردد في العدول عن أى رأى  
يقتضيه بخطته .

وفي الحق إن الخطأ في الكتاب قليل جداً<sup>(١)</sup> وفي مسائل لا تمس جوهر الموضوع .  
على أننى ألاحظ أن الاستاذ آدمس يرد أصول النهضة المصرية الحديثة إلى مؤثرات  
خارجية لا دخل للبلاد فيها . فهو يرى « أن الدافع الأول لحركة الإصلاح المصرى لم  
ينشأ من مصر نفسها ، بل كان صدى لتعاليم جمال الدين الأفغانى وأثرأ من آثاره (ص ٤)  
ويقول في موضع آخر « كان مجرى الإصلاح المصرى ، وإن نبغ كالتيل من منابع تجاوزت  
حدود البلاد ، قد قدر له أن يتم فيضانه الأكمل في قنوات مصرية » ( ص ٢٠ )

أما أنا فلا أقر الأستاذ آدمس على هذا الرأى . فان مصر كغيرها من الأمم فيها  
عناصرها الذاتية ، وفيها العوامل التى قد تدفعها إلى الأمام أو تردّها إلى الخلف . ولست  
أعتقد أن زعيما من الزعماء ، مهما كان سلطانة الروحى ، يستطيع أن يدفع أمة إلى الأمام  
أو يحدث فيها نهضة ما ، إلا إذا توفرت قبل ذلك شروط تجعل هذه الأمة مستعدة لقبول  
دعوته . لا بد من الأرض الصالحة للانبات حتى تثمر بذور الإصلاح .

وأصول النهضة المصرية الحديثة يمكن ردّها في الواقع إلى عهد محمد على . فقد أنشأ في  
مصر مدارس على الطراز الأوروبى كان يتعلم فيها أبناء الحكام والموظفين ، وأوفد إلى  
أوروبا بعوثاً عليّة كثيرة اقتبست من علوم الغربيين وعاداتهم وتقاليدهم الشيء الكثير ،  
وأخذت في إحداث حركة عليّة جديدة في بلد كان التعليم فيه من قبل ، إذا تجاوز كتابات  
القرى فالى راحة الأزهر الشريف .

(١) مثل قوله ( ص ٨١ ) أن كتاب الموطأ هو للدونة والواقع أنها كتابان وكان الشيخ عبده يريد  
نصر المدونة لا الموطأ

ومثل حكمه بأن أبواب الاجتهاد أغلقت منذ أواسط القرن الثالث الهجرى وهذا الحكم على إطلاقه  
فيه كثير من التجوز لأنه بعد أن تركزت المناهب ظل الاجتهاد موجوداً ولكن في حدودها

وتولت البعثات العلية في عهدى عباس الأول وسعيد، وأنتجت المدارس الجديدة أثرها، فأصبحت بيئة المفكرين في مصر تنقسم إلى قسمين، يسلك أحدهما مناهج التفكير في القرون الوسطى، ويلحف في التمسك بها، والجهود عليها. أما الثاني فقد أدهشته مدينة الغرب وتأثر بها تأثراً كبيراً، فحاول أن ينهج منهج الأفرنج في تفكيره وعاداته. وأسلوب معيشته.

وظهر في بيئة الثقافة المصرية قديم وجديد، وبدأت النفوس تهتز بين هاتين النزعتين، فالقديم يحاول أن يستمسك بما له من سلطان، معتمداً في هذا على سند ينتسب إلى الدين؛ أما الجديد فيحاول الحياة ويسير حاجاتها الحديثة.

وإذا اختلفت الثقافات العلية ووجهات التفكير في بلد ما فلا بد من صدام وملاحاة واتجاه إلى الإصلاح، ومحاولة للتوفيق بين القديم والجديد. وهذا هو الذى نجده في تاريخ الأزهر، فالرغبة في إصلاحه وجدت منذ أيام محمد علي، وبدأت تتحقق في عهد اسماعيل، وعاونه على الإصلاح الشيخ محمد العباسي المهدي الذى كان شيخاً للأزهر حينذاك.

كانت حركة الإصلاح إذن لها وجود في مصر قبل أن تعرف شيئاً عن جمال الدين، وقبل أن يتصل بساتاتها وشبابها، وقبل أن تكون له فيها دعوة في العلم والدين والسياسة. وكانت مقدمات النهضة قد بدأت منذ زمان طويل، وأخذت تهيئ النفوس إلى الزهد في القديم، وإلى الرغبة في الجديد. فلما جاء جمال الدين إلى مصر واتصل بهذا الشباب المتعطش إلى العلم اجتذبه إليه فالتف حوله.

كانت النهضة تشتعل نارها، ولكن كان يخفيها رماد كثير. فحرك جمال الدين النار، ونفخ فيها من روحه، فاندفعت النهضة في سبيلها الطبيعي، وكان فضل جمال في أنه زاد في سرعة سيرها.

كانت النهضة مصرية بحتة، ولم تكن من منافع تجاوزت حدود البلاد. وبعد، إذا لم يكن الأستاذ آدمس أول من كتب عن حياة محمد عبده وعن آثاره، فهو فيما أعلم، أول من وجه هذا التوجيه الجديد بالتماس أثر الشيخ محمد عبده في مدرستا الحديثة وفي نهضتنا الفتية.

وربما اختلف كتابنا في أحكامهم على الأستاذ الامام، وعلى مدى أثره في ففكيرنا

الحديث وحياتنا الحاضرة . ولكن مهما يكن من شيء ، فلن ينكر عليه كاتب منصف أنه  
أول من فك عقال الحرية الفكرية في مصر ، وأتانا مدينون بحرية التفكير وحرية  
الكتابة إلى الأستاذ الامام .

ذو الحجة سنة ١٣٥٣

مارس سنة ١٩٣٥

عباس محمود

---

## مصادر الكتاب

### ١ - عن جمال الدين الأفغانى

تاريخ الصحافة العربية : تأليف الفيكونت فيليب دى طرازى ، بيروت ، المطبعة الأدبية

سنة ١٩١٣ ، ص ٢٩٣ - ٢٩٩

مشاهير الشرق : تأليف جرجى زيدان ، ج ٢ ، ص ٥٢ - ٦١ . وهذه

الترجمة مستخرجة من الهلال ، عدد أول أبريل سنة ١٨٩٧ .

ونشرت أيضاً فى صدر رسالة الرد على الدهريين ، القاهرة ،

سنة ١٩٢٥ .

العروة الوثقى : القاهرة ١٣٤٦ هـ - ١٩٢٨ م . انظر تاريخ حياة جمال الدين

بقلم مصطفى عبد الرازق ص ١ - ١٤

القضاء والقدر : تأليف جمال الدين الأفغانى ، انظر المقدمة ، طبعة القاهرة

بدون تاريخ

المجلدات ١ - ٢٨

المنار :

\*\*\*

The Persian Revolution : E. G. Browne, 1909, biography in chapter 1.  
Encyclopedia of Islam : Article, Djamal al-Din al-Afghani by Gold-  
ziher with bibliography.

### ب - عن الشيخ محمد عبده

المنار : المجلد الثامن ( ١٩٠٥ ) ، تاريخ حياة الشيخ محمد عبده بقلم

رشيد رضا

تاريخ : تاريخ الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده . تأليف محمدرشيد رضا

فى ثلاثة أجزاء . طبع الجزء الثانى منه فى سنة ١٩٠٨ . ويشمل

مقالات الامام وآثاره . وطبع الجزء الثالث فى سنة ١٩١٠ ،

وهو يشمل المراتى . أما الجزء الأول فطبع فى سنة ١٩٣١

ويتضمن تاريخ حياة الامام . والكتاب كله مطبوع فى

مطبعة المنار بالقاهرة .

مشاهير : مشاهير الشرق . الجزء الأول ص ٢٨١ وما بعدها . وترد

روايته أيضاً في تاريخ الصحافة العربية ص ٢٨٧ — ٢٩٣ .

الاحتفال : بأحياء ذكرى الأستاذ الامام الشيخ محمد عبده ، فيه الخطب

التي أُلقيت عند الاحتفال بذكره في ١١ يولييه سنة ١٩٢٢ .

انظر خطبة مصطفى عبد الرازق عن تاريخ حياة الامام ،

ص ١٠ — ٢٨ . وقد أوردتها المنار في المجلد الثالث والعشرين

ص ٥٢٠ — ٥٣٠

السياسة الأسبوعية : عدد ٤ يونيه سنة ١٩٢٧ ، مقال بقلم مصطفى عبد الرازق

العروة الوثقى : القاهرة ١٣٤٦ هـ — ١٩٢٨ م ، ص ١٥ — ٢٢ ، تاريخ حياة

محمد عبده بقلم مصطفى عبد الرازق

W. S. Blunt, Secret History of Egypt, London, 1907, New york, 1922.

Carra. de Vaux, Les Penseurs de l' Islam, Paris, 1926, vol. V, 'Les sectes — Le Libéralisme Moderne', pp. 254 — 267, brief biography of 'Abduh, his reforms in the Azhar, and his controversy with M. Hanotaux. In the same volume : on Shaikh Tantawi Jawhari, pp. 275 — 284; on Mustafa Kamil Pasha and Egyptian Nationalism, pp. 285—296; on Sa'ad Pasha zaghlul and recent political developments in which he was concerned, pp. 296—306.

Cromer, Modern Egypt, vol II, pp. 179—181.

Gibb, Studies in Contemporary Arabic Literature. reprinted from the Bulletin of the school of Oriental Studies, London Institution, 1928—1930: 1. The Nineteenth Century. II. Manfaluti and the ' New Style'. III. Egyptian Modernists.

Goldziher, Koranauslegung. Die Richtungen der Islamischen Koranauslegung.

Horten, Beiträge. Muhammad Abduh : sein Leben und seine theologisch-philosophische Gedankenwelt, in Beiträge zur Kenntniss des Orients, vol. XIII,



- 1915, pp 85—114, on biography, vol. XIV, 1916, pp. 74—128.
- Khemiri, Leaders in Contemporary Arabic Literature. Tahir Khemiri and Professor Dr. G. Kampffmeyer, 1930.
- H. Lammens, L'Islam; croyances et Institutions, Bairut, 1926, pp. 23 sqq, and 229—234.
- Michel, Risalah. Cheikh Mohammad Abdou : Rissalat al Tawhid, B. Michel et le Cheikh Moustapha Abdel Razik, Paris, 1925. Translation into French of Abduh's work on theology. The Introduction pp. IX—LXXXV.
- مقدمة الرسالة

### ج - مصنفات الشيخ محمد عبده

- رسالة الواردات : القاهرة ١٢٩٠ هـ — ١٨٧٤ م ، طبعت ثانية في تاريخ الأستاذ الامام ، ج ٢ ص ١ — ٢٥ .
- حاشية على شرح الدواني القاهرة ١٢٩٢ هـ — ١٨٧٦ م ، طبعت مرة أخرى في القاهرة للعقائد المعنوية : ١٣٢٢ — ١٩٠٤ .
- الرد على الدهريين : كتبها بالفارسية السيد جمال الدين الافغانى ، ونقلها إلى العربية الشيخ محمد عبده ، وطبعت للمرة الأولى في بيروت ، ١٣٠٣ هـ — ١٨٨٦ م ، وطبعت للمرة الثانية في القاهرة ١٣١٢ هـ — ١٨٩٥ م ، ثم أعيد طبعها مرات كان آخرها في سنة ١٣٤٤ هـ — ١٩٢٥ م .
- شرح نهج البلاغة : طبع أولاً في بيروت ، ١٣٠٢ هـ — ١٨٨٥ م ثم طبع مراراً في القاهرة
- شرح مقامات بديع الزمان الهمداني : بيروت ، ١٣٠٦ هـ — ١٨٨٩ م
- رسالة التوحيد : طبعت للمرة الأولى في القاهرة ، ١٣١٥ هـ — ١٨٩٧ م وطبعت ثانية مع تعليقات بقلم رشيد رضا سنة ١٣٢٦ هـ — ١٩٠٨ م وصدرت الطبعة الخامسة منها في سنة ١٣٤٦ هـ ١٩٢٦ م .
- شرح كتاب البصائر تصنيف القاضي الزاهد زين الدين عمر بن سهلان الساوى الصيرية في علم المنطق : طبع للمرة الأولى في القاهرة ، ١٣١٦ هـ — ١٨٩٨ م ، مع تعليقات الشيخ عبده .

تقرير في إصلاح المحاكم القاهرة : عام ١٣١٨ هـ - ١٩٠٠ م نشر أيضاً في  
الشرعية . المآثر ج ٢ .

الاسلام والرد على متعديه : عبارة عن سلسلة من المقالات نشرها في المؤيد سنة ١٩٠٠  
رداً على مقالات المسيو هانوتو التي نشرها في الجورنال دي باري  
وقد ترجمها إلى الفرنسية محمد باشا طلعت حرب ونشرها بعنوان :

L'Europe et l'Islam, Cairo, 1905.

وقد طبعت مرة ثانية بالعربية بعد أن أضيف إليها مقالات  
أخرى للشيخ محمد عبده وذلك في سنة ١٣٢٧ هـ - ١٩٠٩ م ،  
وطبعت مرات متعددة آخرها في سنة ١٣٤٣ هـ - ١٩٢٤ م .

الاسلام والنصرانية  
مع العلم والمدنية :  
سلسلة من المقالات ظهرت أولاً في الأهرام سنة ١٩٠١ ، ردأ  
على مقالات فرح انطون في مجلة الجامعة ثم طبعت في القاهرة  
سنة ١٣٢٠ هـ - ١٩٠٢ م . وصدرت الطبعة الثالثة في

سنة ١٣٤١ هـ - ١٩٢٢ م .

المختص لابن ميهدي : في سبعة عشر جزءاً ، نشره الشيخ محمد عبده بمعاونة الشيخ محمد  
الشنقيطي وآخرين ، القاهرة ، ١٣١٦ هـ - ١٨٩٦ م . وقد نشر  
الشيخ عبده أيضاً أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز للجرجاني .

تفسير سورة الفاتحة : القاهرة ١٣٢٣ هـ - ١٩٠٥ م . صدرت الطبعة الثانية في  
سنة ١٣٣٠ هـ - ١٩١١ م .

تفسير سورة العصر : نشر أولاً في المآثر ثم طبع في القاهرة سنة ١٣٢١ هـ - ١٩٠٣ م  
وطبع مرات بعد ذلك .

تفسير جزء عم : نشر أولاً في المآثر ثم طبع على أفراد في القاهرة سنة ١٣٢٢ هـ -  
١٩٠٤ م .

تفسير القرآن الحكيم ؛ ويسمى تفسير المآثر - كان الشيخ عبده يريد تفسير القرآن  
بأكمله ولكنه فسر فقط لغاية الآية ١٢٥ من السورة الرابعة  
ونزل به قضاء الله .

وواصل محمد رشيد رضا التفسير ووصل إلى سورة التوبة  
( الآية ٩٣ سورة ٩ ) . وصدر من هذا التفسير عشرة أجزاء .

آخرها في سنة ١٣٥٠ هـ - ١٩٣١ م. وأعيد طبع الجزء الأول ليتفق في الشكل مع بقية الأجزاء وصدر في نوفمبر سنة ١٩٢٧. إلى جانب هذه المصنفات التي طبعت بالفعل ، يذكر محمد رشيد رضا طائفة من مصنفات للشيخ عبده لم تنشر بعد وهي : رسالة في وحدة الوجود وتاريخ اسماعيل باشا ، وفلسفة الاجتماع والتاريخ وهو يشتمل على المحاضرات التي ألقاها في مدرسة دار العلوم عن مقدمة ابن خلدون ، في سنة ١٨٧٨ - ١٨٧٩ م. وقد ضاع المخطوط عندما أجد عن المدرسة وأكرمه الخديوي على ملازمة قرينه .

نظام التربية المصرية .

تاريخ أسباب الثورة نشر جزء منه في تاريخ الأستاذ الامام ، ج ١ ، ص ٥٩. العرابية : وما بعدها .

هذا إلى مقالات الشيخ عبده التي نشرها في الاهرام والوقائع المصرية والعروة الوثقى وثمرات الفنون والمؤيد والمنار ، وقد أوردنا شيئاً منها في الفصول الثاني والثالث والرابع ، وطبع أهمها محمد رشيد رضا في الجزء الثاني من تاريخ الأستاذ الامام .



# أسماء الأعلام والأماكن والكتب

## I

٢٤٣	ابراهيم عبد القادر المازني
٢٠١، ٤٥	ابراهيم اللقاني
٢٠٢، ٦٩	ابراهيم الهلباوي
٩٥، ٨٩، ٢١	ابراهيم اليازجي
١٩٤، ١٩٣	ابن تيمية
٢٤٧، ١٦٠، ١١٤، ٨٩، ٦٨، ٤٣، ٣٩	ابن خلدون
٨٦، ٨٥	ابن رشد
١٩٤، ١٧٧	ابن سعود
٨١	ابن سيده
١٣٩، ١٠٠، ٩٠، ٣٣	ابن مينا
١٩٤، ١٧٣	ابن قيم الجوزية
٤٢	ابن مسكويه
٢٥٨	ابو بكر
٢٠	ابو تراب
٢٧	ابو تميم معد
٢٥٣، ٢٤٣، ١٩٨، ٨٨، ٧٠	ابو خطوه
٢٥٢، ٢٤٧	ابو العلا المعري
٢٥٢، ٢٤٧	ابو نواس
٢٣١، ٢٢٣	الاتحاد النسائي للمصري
٤٠	الفتازاني
٢٤٠، ١٩٣، ١٨٤، ١٨٣، ١٢٤، ٦٧، ٥٧	اجتهاد
٢٥٩، ٢٥٥، ٢٥٤، ١٥٤	الجماع
١٨٠	احمد البدوي
٢٠٥	احمد ابراهيم
انظر ابو خطوه	احمد ابو خطوه

١٩٤	احمد بن حنبل
٧٤	احمد الحنبلي ، السيد
٦٢	احمد بن زيني دحلان
٢٠٦	احمد تيمور باشا
٩٦	احمد حدى
٢٠٤	احمد فتحى زغلول باشا
٩٦	احمد محي الدين
٨٧	احمد باشا المنشاوى
١٧١	الاحياء
١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٤٤ ، ٢٤٦	احياء ذكرى الامام
١١٠	احياء اللغة العربية
٨٢ ، ١٠٧ ، ١١٠ ، ١٤٤ ، ١٤٦	الاختيار
١٤٧ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٦٠ ، ١٦٤ ، ١٦٥	الاخلاق
٢٤٨	الأدب الجاهلى
٣٠١ وما بعدها	الآداباء من شيعة عبده
١١٧	أرسطو
٩٧	ارشاد
١٦٠	ارنولد
٨٢ ، ٨٣	آريون
٨ ، ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٤٠ ، ٤٣ ، ٤٤ ، ٦٨ ، ٦٩ ،	الأزهر
٧١ ، ٧٤ ، ٨٦ ، ٩٤ ، ١٠٧ ، ٢٠١ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦	
٢٥٣ ،	
١٩٧ وما بعدها	الأزهريون
١٩٢	أسباب النزول
٢١٣	الاستاذ
٨ ، ١٢ ، ١٤ ، ٩٥ ، ١٨٧ ، ٢٠٣ ، ٢١٣ ، ٢١٧	الاستانة
١٠٩	الاسفراينى
١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٥٦ ، ٨٢ ، ٨٣ ، ٨٤ ، ٨٥ ، ٨٦	الاسلام — طبيعته

١٧٧، ١٧٦، ١٠٨، ١٠٧	
٢٦١، ١٧٥، ١٧٤، ٨٥، ٨٤، ٨٣	والدولة
١٨٠، ١٧٩	تصوره
	بعده عن بساطته الأولى ١٨١
١٦٨، ١٦٧	آخر الأديان
١١٩ وما بعدها	صلته بالعقل
١٢٥ وما بعدها	صلته بالعلم
١٧٦، ١٧٤	توحيد مذاهبه
١١٩، ١٠٩، وما بعدها ١٠٢، ٦٠، ٥٩، ٤	اصلاحه
١٦٦ وما بعدها ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤	
٢٣٧، ٢٣٦	
٢٣٦، ٢٣٥	الاسلام والمدنية
٢٥٦، ٢٥٥، ٢٠٤	الاسلام وأصول الحكم
٢٠٤	الاسلام خواطر وسوانح
١٠٥، ٨٤	الاسلام والرد على منتقديه
١٤٣، ١٣٥، ١٢٦، ١٢٥، ١٢١، ١٢٠، ٨٥	الاسلام والنصرانية مع
٢٦١، ١٦٨، ١٦٧، ١٦٦، ١٦٠، ١٥٩	العلم والمدنية
٥٠، ٤٥، ٤٤، ٤٣، ٣٧، ٣٥، ٢٩، ١٥، ٩	اسماعيل باشا الخديوى
٢١٠، ٢٠٢	
٢٠٥	اسماعيل باشا صبرى
٣٣	الاشارات
١٥٤، ١٤٠، ١٣٩، ١٣٧، ١٣٢، ٣٩	الاشعرى والاشاعرة
٢٠١	أصحاب المناصب
٢٠٤	أصول التشريع
١٩٤	أعلام الموقعين
انظر جمال الدين	الافئنانى
٩٦	الافكار
١١٧	أفلاطون

١٣٦ وما بعدها	الله — الايمان به
١٣٧	الدليل على وجوده
١١١ وما بعدها ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ،	صفاته
١٣٨ ، ١٣٩	
١٤٠ ، ١٣٩	اختياره في أفعاله
١٣٧	علمه
١١١ وما بعدها ، ١٣٦ وما بعدها	ذاته
١٣٩	كلامه
٨٤ ، ٨٣ ، ٨٢	تزيهه
١٣٨ ، ١٣٧ ، ٨٤ ، ٨٣ ، ٨٢	وحدانيته
١٢	أم القرى
١٣٩	الامكان الخارجى
٢٤٣	إنجيل برنابا
١٤٣ ، ١٤٢	الانسان — صلته بالله
	النواميس التى تعبط
١٤٨ ، ١٣٤ ، ١٣٣ ، ١٣٢	الجماعة الانسانية
١٤٢ ، ١٤١ ، ١٤٠	حاجاته وقواه
١٤١ ، ١٤٠ ، ١٣١ ، ١٣٠	أصل الانسان
١٣٧ ، ١١٥ ، ٨٤ ، ٣٥	الاهرام
٢٠٣ ، ٢٠١ ، ١٨٥ ، ٧٨ ، ٧٤ ، ٧٣ ، ٧٠ ، ٤٦	الارواقف
١٧٠ ، ١٧٩ ، ١٥٤ ، ١٥٣	الاولياء
٣٩	الايحى . عضد الدين
١٦٠	الايمان .

## ب

٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٤ ، ٢١٦ ، ٢٠٤	باحثة البادية
٢٤٤	باقلوقا
٢٠٥	الباكورة

٨٦٠٧٤٠٦٩	البلاوى
١٩٤٠١٩٣٠١٨١٠١٨٠٠١٥٠٠١٤٩٠٨٨	البدع
٦٢	بديع الزمان الهمذاني
٩٦٠٣٢٠١٩٠١٥٠٨٠٧	براون
١٣٩٠١٠٩٠٩٩٠٧٠٠٤٠٠٣٢٠٢٩٠١٠	برنار ميشيل
٢٤٦	
١٦٠	بسمارك
١٨٧٠٦٤	بلمو
١٩٩٠٩٠٠٥٩٠٥٣٠٥١٠١٥٠١٠٠٧	بلنت
٧٥	البناء
٢٠٤	بنقام
٢٠٩٠٨١	البؤساء
١٠٦٠٦٣٠٥٥٠٥٤	بيروت
١١٧	البيضاوى
ت	
٢٠٣	تاج العروس
٢٣٨	التاج المرصع بجواهر القرآن والعلوم
٧٤٠٥٦٠٥٥٠٤٤٠٤٣٠٢١٠١٢	تاريخ الأستاذ الامام
٨٦	التاريخ الاسلامى
٤٢	تاريخ القندن
٢١٢	تاريخ الثورة العرابية
٢٥٠	تاريخ الادب
٨٢	التثليث
٢٢٤٠٢٢٢٠٢٠٧	تحرير المرأة
٧	الترمذى
١٣٣٠٨٦	التسامح فى الاسلام والنصرانية
٢٢١٠١٦٧٠٤٨	تعدد الزوجات
٣٤٠٣٣	التعلم - رأى جمال



رأى محمد عبده وأنصاره ٤٦، ٤٧، ٥٩، ٦٠، ١٨٥، ١٨٦	
١٨٩ وما بعدها	تفسير المنار
١٨٩، ١٠٩	تفسير الفاتحة
٢٣، ١٠٨، ١٢٥، ١٤٤، ١٨٩	تفسير سورة العصر
١٠٥ وما بعدها، ١٤٦، ١٥٣، ١٧٢، ١٧٩،	تفسير الشيخ عبده
١٨٩، ١٨٠	
١٧، ١٨٠، ٢٥٠، ١٠٧، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤،	التقليد
١٨٢، ١٨٣، ٢٠٩، ٢٣٩، ٢٤٠	
٤٢	تهذيب الأخلاق
٣٦، ٣٧، ٧٢، ٧٣، ١٠٦ وما بعدها	التوحيد
٩، ٤٤، ٥٣، ٦٠، ٦٣، ٦٦، ٦٩	توفيق باشا الحديوي
٩٠	تولستوى
٨٣	توما
ث	
٦٣	ثمرات الفنون
١٧٦	ثورة حزب تركيا الفتاة
ج	
٢٥	جاردنر
أنظر عبد العزيز	جاويز
١١، ٥٩، ٨٥، ٩٨، ١٧٥، ٢١٤	الجامعة الإسلامية
المقدمة	جامعة الشعب
٨٥	الجامعة العثمانية
٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٨، ٢١٥، ٢١٦، ٢٢٣،	الجامعة المصرية
٢٤٢، ٢٤٣، ٢٤٤، ٢٤٥، ٢٤٦، ٢٤٧، ٢٤٨،	
٢٥٣،	
٢، ٢٠٤، ٢٠٧، ٢٤٣	جب
٨٢، ٨٣	الجبرية
٢٣٤ وما بعدها	الجدل ضد النصرانية

٢٠٦٠٨١	الجزائري
٢١٦٠٢١٥	الجريدة
٩	جريدة الديبا
١٨٩	جزء عم
٨٣	الجزويت
٣٩	الجلال النواقي
١٩٢	الجلالين
١٩٦	جماعة المنار
٠ ١١٥ ، ١٠٨ ، ١٠٦ ، ١٠٥ ، ٥٨ ، ٧ ، ٥ ، ٤	جمال الدين الأفغاني
٢٤٣ ، ٢١٢ ، ٢١٠ ، ٢٠٩ ، ١٩٨	
١٠٠٨٠٧	في الهند
١٤٠ ١٢٠٨	في الاستانة
١٣٠ ١٢	في الفرس
١٢	في روسيا
١٠	في باريس
١٤٠ ١٣٠ ١٢٠ ١٠	في لندن
١٩	صفاته وآثاره
١٥٠ ١٤	غاياته ومراميه
٣٣٠ ٣٢٠ ٧ ، ٦	طريقته في التعليم
١٥٠ ١٤	وسائله
٣١ وما بعدها	صلته بالشيخ عبده
٣٥ ، ٣٤	أثره في تلاميذه
١٦٠ ١٥	رأيه عن مصر
٩	معارضته
٩	نشاطه السياسي
٣٤ ، ٣٣	خلاصة دروسه
٤٦	نفيه من مصر
١٤	وفاته

٢٣٩	جمال الطبيعة
٢٣٩	جمال العالم
٨١، ٨٠	جمعية إحياء العلوم العربية
١٧٤	الجمعية الإسلامية
٢٠٤، ٢٠٣، ٧٩	الجمعية الخيرية الإسلامية
٢٢٠، ٢٠٥، وما بعدها	جمعية الدعوة والإرشاد
٩٥٠، ٥٥٠، ١١	جمعية العروة الوثقى
٢٢٠	الجمعية التشريعية
٢٠٢	جمعية المعارف
٢٣٨٠، ١٢٩	الجن
٢١٤، ٩٨، ٣٥، ٢٦، ٢١، ١٩، ٠٨	جورجى زيدان
٨١	جورنال دى پارى
٤، ١٢، ٧٦، ٩٨، ٩٩، ١٠٦، ١٢٤، ١٢٧،	جولزيمير
١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣٤، ١٤٣، ١٥٤، ١٦٢،	
١٦٣، ١٧٠، ١٧١، ١٧٣، ١٨١، ١٨٨، ١٩٢،	
١٩٦	
٢١٢	جوليت آدم
٢٧	جوهر القائد
١٨٠	الجيلانى

## ح

٨١، ٨٨، ٢٠٧، وما بعدها	حافظ إبراهيم
١٦٣	الحج
٢٤٧	حديث الأربعاء
٢١٠، وما بعدها	الحركة السياسية
٤٩، ٥٠، ٦٠	الحركة العراقية
٢٣١	الحركة النسائية
٢١١، ٤٩	الحركة الوطنية

٢٩	الحريري
٢٤٥، ٢١٥، ٢٠١	حزب الأمة
٩٣ وما بعدها، ٩٧، ٩٨، ١٧٦، ٢٤٦، ٢٦٢	حزب المجديين
انظر جماعة المنار	حزب المنار
١٧٥، ١٧٧، ١٨٧، ٢١١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٩، ٢٢٠	الحزب الوطني
١٩٩، ٢٢، ٣٠	حسن الطويل
٢٠٣، ٨٨، ٢١	حسن عاصم باشا
٢٤٥، ٢١٥، ٨٨	حسن عبد الرازق باشا
٢٠٥	حسن منصور
١٩٩، ٧٥، ٧٤، ٦٩	حسونه التواوي
١٨٠، ٧	الحسين
١٧٠، ١٦٩	حسين الجسر
٨٤، ٨٣، ٨٢	الحضارة الآرية
٨٤، ٨٣، ٨٢	الحضارة السامية
٢١٦، ٢٠٤، ٢٠٣، ٨٨، ٤٥	حفي ناصف بك
١٦٧، ٥٢، ٥٠، ٤٩، ٤٨	حكم الشوري
٢٦١، ٢٥٥، ٢٥٤	حكم هيئة كبار العلماء
٢٠٥، ١٠٧، ٧٣	حموده بك عيده
٢١٠، ٦٠، ٤٨	الحياة السياسية
٩٥، ١٠	حيدر آباد

## خ

٢٣١	خالدة أديب
٧٨، ٧٥، ٧٤، ٩	الخديوي
١٥، ٥٩، ٦٣، ١٧٤، ١٨٤، ١٩٩، ٢١٢،	الخلافة
٢٥٦، ٢٥٣	
١٦٠	الخلافة تأليف أرنولد

الحلافة والامامة العظمى ١٨٤  
خلود النفس ١٤٠ وما بعدها

## د

دار الدعوة والارشاد ١٨٨  
دار العلوم ٢٣٨٠٢٠٥، ٦٦، ٤٣، ٣٩  
دار الكتب المصرية ٢٠٨  
داروين ١٣٠  
دائرة معارف القرن العشرين ٢٣٨، ٢٣٦  
درويش خضر ٢٣ وما بعدها، ٣١٠٣٠  
دلونكل ٢١٢  
الدمرداش . السيد عبد الرحيم باشا ٢٠١، ٢٠٤  
ده مولان ٢٠٤  
الدواني ٣٩  
الدومينيكيون ٨٣  
ديركايم ٢٤٥  
ديكارت ٢٥١

الذين — الدين والعقل ١١٩ وما بعدها  
الدين والعلم ١٢٥ وما بعدها  
أثره في الفرد والجماعة ١٦٠، ١٥٩  
أمر من أمور القلب ١٦١، ١٦٠، ١٥٩  
الدين في نظر العقل الصحيح ٢٣٣

## ذ

ذكر ١٨٠، ١٧٩

## ر

الرازي ١٩٠

١٧ وما بعدها ، ٦٢ ، ٨٤ ، ٨٥	الرد على البهرين
٦٢ ، ٧٣ ، ٧٩ ، ٨٤ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٠٥ ،	رسالة التوحيد
١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١٢٠ ، ١٢٤ ، ١٣٤ ،	
١٣٥ ، ١٣٧ ، ١٣٩ ، ١٤٤ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ،	
١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٨ ،	
١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ٢٣٥ ، ٢٤٦ ، ٢٦٢	
١٦٩ ، ١٧٠	الرسالة الحميدة
٣١ ، ٣٢ ، ٣٨ ، ٣٩ ، ١٠٥ ، ١١٤ ، ١٣٦ وما بعدها	رسالة الواردات
٣٩ ، ١٤٤ وما بعدها	رسالة في وحدة الوجود
انظر النبوة	الرسالة
٤٦ ، ٨٩ ، ٩٦ ، ١٠٦ ، ١٠٧ ، ١١٤ ، ١١٨ ، ١٣٣ ،	رشيد رضا
١٣٩ ، ١٥٥ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ، ١٨٠ ، ١٨٢ ، ١٨٤ ،	
١٨٥ ، ١٩٩ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٤ ، ٢١٠ ، ٢١٣ ،	
٢١٧ ، ٢٢٠ ، ٢٣٢ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٥٢	
١٦٩ ، ١٧٠	تعلبه
١٧٠	أثر الشيخ حسين الجسر فيه
١٧١	أثر جمال
١٧١	أثر جريدة العروة الوثقى
١٨٨ وما بعدها	صلته في تفسير الشيخ عبده
١٧٧	نزهته في درس القرآن
٢٤١	مخاضه
٢٥٥	دقيق بك العظيم
٤٤ ، ٤٣ ، ٩	رياض باشا
١١	رينان

٢٠١	الزنگوني
٢٢٥٠ ٢٢٤٠ ٤٨	الزواج - تعدد الزوجات
س	
٦٧	سالم، الحاج
٢٥٣٠ ٢٤٧	سانتيلانا
١٦٠ ٩٠	سبنسر
٨٨	سعدني سميت
٢٠٤	سر تقدم الانجليز السكسونيين
٢٠٦	سر كيس
٢١٦، ١٩٧، ١٨٩، ٤٤	سعد زغول باشا وما بعدها
٢٤٢	السفور
٢٠٩	سقراط
٩٥	سلطان مراکش
٤٥	سلطان محمد
٧٤، ٦٩	سليم البشرى
٣٥	سليم تقلا بك
١٨١، ١٨٠، ١٧١، ١٦٦، ١٦٥، ١٤٨، ١٣٢	السنة
١٩١٠ ١٨٣	
١٣٢	السنن
٢١٥، -٢٠٦، ٢٠٣، ٢٠٩، ٢٠٧، ٢٠٠، ١٧٦	السياسة
٢٥١، ٢٤٠	
١٩٨، ٤٠	سيد وفا
٦٢	السيرة النبوية
ش	
٦٩	الشريني
٢٣	شرح الكفراوى

٢٦	الشرق
٩٧	شركة اسلام
٢٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٦ ، ٦٧ ، ٧٥ ، ٧٧ ، ١٠٤ ،	الشريعة
١٢٢ وما بعدها ، ١٤٦ ، ١٦٣ ، ١٧٤ ، ١٧٧ ،	
١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥	
٢٤٧	الشعر الجاهلي
١٥٤ ، ١٥٥	الشفاعة
٨١ ، ٢٠٥	شكيب ارسلان
٥١	شريف باشا
١٤٠	الشنقيطي
٩ ، ٥٩ ، ٦٣	شيخ الاسلام
٢٩ ، ٦٨ ، ٦٩ ، ٧٠ ، ٧٤ ، ١٩٩ ، ٢٥٤	شيخ الأزهر
٨	شير علي

## ص

٢٣٣ وما بعدها ، ٢٤١	صدق . محمد توفيق
٧	صفت
١٦١ ، ١٦٢	الصلاة .
٨	الصناعات
٢٥ ، ٣٠ ، ٣١	الصوفية

## ض

٨٩	الضيا
١٤	ضياء الخافقين

## ط

١٢٨ ، ١٢٩	الطب الحديث
٢٤ ، ٨٤ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ٢٠٠ ، ٢٠٧	الطرق الصوفية
٥٢	طلبة باشا



٢٩ ، ٢٨	الطنطاوى ، الشيخ
١٩١ ، ٢٣٨ وما بعدها	طنطاوى جوهرى
٢٠٦	طه البشرى
٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٦ وما بعدها ، ٢٦٢	طه حسين

## ع .

٦٩	عاكف
٢١٧ ، ٢١٤ ، ٢١٣ ، ٢٠٣ ، ٧٤ ، ٧٠ ، ٦٩	عباس حلى الثانى
ى ، و ، ك ، ل	عباس محمود
٢٤٣	عباس محمود العقاد
انظر محمد	العباس المهدي
٢٠٣ ، ١٧٦ ، ١٦٩ ، ١٣٠ ، ١٢ ، ٨	عبد الحميد سلطان تركيا
٢٠٦	عبد الرحمن البرقوقي
١٩٩	عبد الرحمن قراعه
٦٩	عبد الرحمن القطب
٢٠١ ، ٢٠٠	عبد الرحيم الدمرداش ، السيد
٢٢٧	عبد الستار الباسل
٤٩	عبد العال
٢٣٦ ، ٢٠١ ، ١٨٧ ، ١٧٦	عبد العزيز جاويز
٨١	عبد العزيز . سلطان مراکش
٧٥	عبد القادر الراضى
٢٠٤	عبد القادر المغربى
١٩٩ ، ١٩٨ ، ٧٤ ، ٦٩ ، ٤٤	عبد الكريم سلمان
٢٠٥	عبد الله باشا فكرى
٢١٣ ، ٥١	عبد الله نديم
٢٣٦	عبد الملك حمزه بك
٤٩	عثمان رفقى باشا

٢١١، ٥٢، ٥١، ٥٠، ٤٩	عراقى باشا
١٤٣، ١٠٥٠، ٥٩، وما بعدها ، ١١	العروة الوثقى
٢١٣٠، ٢٠٢، ١٨٩٠، ١٦٤	
١١٧، ٣٩	عصده الدين الايجى
٣٩	العقائد العنصرية
١١٠٠، ٤٠	العقائد النسفية
١٦١، ١١٠، ١٠٨	العقيدة السنوسية
٢٣٤	عقيدة الصليب والقداء
١٧٦	جريدة العلم
١٣٥٠، ١٣٤، وما بعدها ، ١٢٥	العلم
١٩٩، ٢، ٢٠٦، ٢٤١، ٢٤٢، ٢٥٢، وما بعدها	على عبد الرازق
٢٠٥	على بك فخرى
٤٩	على فهمى
٤٣	على مبارك باشا
٢٩٧، ٢١٦	على يوسف ، الشيخ
٤٠، ٢٩	عليش ، الشيخ
٢٠٧	عيسى محمود ناصر
٢٠٦، ٢٠٠، ٩١	عين شمس

## غ

٢٥، ٣٧، ١١٧، ١٤٦، ١٥١، ١٦٣، ١٧١،	الغزالي
٢٣٩	

## ف

١٥، ١	الفارابى
١٩٨، ١٨٢، ٩٥، ٩٣، ٧٦، ٧٥	فتاوى
٢٠٢، ١٩٨	فتوى الترنسفال
٨١	فرح اضلون
٢٤٣	فخر الدين محمد

٢٣٨	فلاماريون
٣٩	فلسفة الاجتماع والتاريخ
	الفلسفة موقف الشيخ عبده منها ١١٤ وما بعدها
٢٤٧	فلسفة ابن خلدون تحليل ونقد
٧١ ، ٧٠ ، ٦٩ ، ٤٣ ، ٢٩ ، ٢٧	فورز
٢٤٠	فيليب حتى

## ق

٢١٦ ، ٢٠٦ ، ٢٠٢ ، ٩٥ ، ٩٣ ، ٩٢ ، ٨٩ ، ٨٨	قاسم أمين
٢٣١ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٧ ، ٢٢٦ ، ٢٢٦	وما بعدها
٨٣	القدرية
١١٣ ، ١٠٧ ، ١٠٦ ، ١٠٥ ، ٨٣ ، ٧٣ ، ٥٨ ، ٢٨	القرآن
١٤٠ ، ١٣٥ ، ١٣٣ ، ١٣٧ ، ١٢٦ ، ١٢٥ ، ١٢٠	
٢٣٧ ، ١٩٠ ، ١٨٣ ، ١٦٦ ، ١٦٥ ، ١٥٢	
١٦٣	القصاص
٨٢	القضاء والقدر
٧٧ ، ٤٣	القضاء الشرعيون

## ك

١٥٣ وما بعدها	كرامات الاولياء
٢١٤ ، ٩٤ ، ٩٢ ، ٦٧ ، ٦٣ ، ٦١ ، ٥١ ، ٥٠ ، ١٦	كرومر
٢٢٠ ، ٢١٦ ، ٢١٥	
٧٠	كساوى التشریف
١٤٤ ، ٨٢	كسب
٢٠١	الكشكول
١٨٠	الكعبة
١٩١	كسب الاحبار
٢٣	الكفراوى

٢٠٥	كوكب الشرق
٤٣٠٣٨٠١٨	كيزو
٢٠٤	كاستري

## ل

٢٤٢٠٢١٧٠٢١٦٠٢١٥٠٩٤	لطفى السيد بك ، احمد
٢٥٢٠٢٥٠٠١١٠٠٨٠٠٣٨	اللغة العربية
٢١٦٠٢١٢٠١٧٥	للواء
٢٣٩	لويوك
٢٠٩٠٢٠٨٠٢٠٧	ليالى سطح
٢٤٧	ليتمان

## م

١٩٤٠١٣٢	ماكدونالد
٨١	مالك ، الامام
٢٠٣	ما هنالك
٧٣	المبرد
١٧٧٠٩٨٠٩٧	مجتهد
٩٢ وما بعدها	المجتهدين
٧٩٠٧٨	مجلس شورى القوانين
	محاضرات الشيخ عبده
٧٣	فى التوحيد
١٨٩	فى التفسير
٤٣	عن ابن خلدون

١٧٧٠٩٤٠٩٣	المحافظون
٦٧٠٦٦	المحاكم الاهلية
٧٨٠٧٧٠٤٣	المحاكم الشرعية
٢٤١ وما بعدها	المحدثين

٤٤٠٢٠	محنة نصر
١٦٥٠١٥١، ١٢٥١٠٩، ٧	محمد ( صلعم )
٨	محمد أعظم
٦٩، ٦٨، ٢٩	محمد الانبائي
٧٥٠٤١، ٢٩	محمد العباسي المهدي
٢٥٤، ١٩٩	محمد بن حيت
٣٠	محمد البيهقي
٨	محمد خان
١٩٩	محمد خليل
٢٠٥، ٨٧	محمد راسم
٢٠٥	محمد باشا صالح
٤٥	محمد بك صالح
٧٥	محمد عبد الخالق الحفني
٢٤٧	محمد عبد الله عنان
٢١٢، ٢١١، ٢١٠، ٢٠٩، ٢٠٧، ١٠٥، ١	محمد عبده
٢٢١، ٢٢٠، ٢١٩، ٢١٨، ٢١٧، ٢١٥، ٢١٤	
٢٤٠، ٢٣٩، ٢٣٨، ٢٣٥، ٢٣٣، ٢٣٢، ٢٢٢	
٢٥٢، ٢٤٦، ٢٤٥، ٢٤٤، ٢٤٣، ٢٤٢، ٢٤١	
٢٦٢، ٢٥٣	
٢٠ وما بعدها	مولده وطفولته
٣٢، ٢٧، ٢٦، ٢٢	طلبه للعلم
٨٨، ١	صفاته وآثاره
٤١	دراساته
٣٢، ٣١، ٢٥	تصوفه
٣٢، ٣١	زياراته الأولى لجمال
٤٣	تدريسه في الأزهر
٧٥ وما بعدها	مقالاته الأولى

معرفته بالعلوم الحديثة	١٢٧ وما بعدها
صلته بالحركة العراقية	٤٩ وما بعدها
تقريبه من مصر	٥٣ وما بعدها
في بيروت	٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦
في باريس	٥٥
صلته بالعروة الوثقى	١١ ، ٥٥ وما بعدها
عودته من المنفى	٦٣
عمله في الوقائع المصرية	٤٤ وما بعدها
عمله في القضاء الأهلي	٦٦ وما بعدها
عمله في مجلس الشورى	٧٨ ، ٧٩
عمله في الافتاء	٧٥ وما بعدها
عمله في الجمعية الخيرية الاسلامية	٧٩ ، ٨٠
إصلاحاته في الأزهر	٦٨ وما بعدها
جهوده الأدبية	٨٠ وما بعدها
دفاعه عن الاسلام	٨١ وما بعدها
مشروعاته التي لم تتم	٨٦ وما بعدها
موقفه من الفلسفة	١٢١ وما بعدها
موقفه من العقل والعلم	١١٩ وما بعدها
الصلة بين تفكيره وأعماله	١٠٢ وما بعدها
رأى هورتن فيه	١٠٠ وما بعدها
موازنته بجمال	٥٩
مؤلفاته	انظر المصادر
مرضه ووفاته	٨٧
محمد علي باشا	٢٨٠ ، ٢١
محمد فريد بك	١٨٧ ، ١٧٦
محمد فريد وجدى	٨٥ ، ٢٣٥ وما بعدها
محمد مصطفى المرانغى	المقدمة ، ٢٠٠

٢٣٩، ٢٠٥، ١٨٧	محمود بك سالم
٤٩	محمود سامي باشا
٢٤٥٠٢١٥	محمود سليمان باشا
١٨١	المحمل
٩٧	المحمدية
٢٣٦، ٩٦	محيي الدين، احمد
٨١	المختصر
٦٣، ٦٠، ٥٧، ٤٧، ٤٦	مدارس الاجانب
٤٣	مدرسة الألسن الخديوية
١٨٨٠١٨٧	مدرسة الدعوة والارشاد
٢٤	المدني، السيد محمد
٨١ وأنظر الخاتمة	المنونة
٩٧	مذهبين تلقيق
انظر محمد مصطفى	المراغي
٩٦	مرآة الغرب
٢٣٦، ٢٢٢	المرأة الجديدة
٢٣٦	المرأة في الاسلام
١٤	مرزا حسن شيرازي
١٣	مرزا رضا الكرماني
١٤٣، ١٤٢	مساواة الرجل والمرأة
١٠٤، ١٠٣، ٨٥، ٨٤، ٨٣، ٥٨، ٥٧، ١٥	المسلمون - أسباب تأخرهم
١٨١، ١٧٩، ١٣٣، ١١٧	
٧٦، ٦٦، ٦٠، ٥٣، ٥٠، ٣٢، ٢٦، ١٩، ٨	مشاهير الشرق
٢٢٣، ١٧٦	
٢٢٤	المصريون رد على النوقداركور
٢٦٢، ٢٤٥، ٢٤٢، ٢٠٦، ٩٩، ٤	مصطفى عبد الرازق
٢١٩، ٦١	مصطفى فهمي باشا
انظر « أبو تميم »	المعز لدين الله

٢٥٤٠١٩٩٠١٨٥ وما بعدها	مفتى مصر
٦٢٠٢٩	المقامات
٩١٠٨٩	المقتطف
١١٤	مقدمة ابن خلدون
٩١٠٨٩	المقطم
٢٠٩	مكث
٩٨٠٩٧	الملايو
انظر باحة البادية	ملك حنى ناصف
٠٧٣٠٦٢٠٦١٠٥١٠٥٠٠٣٣٠٣٢٠٢٠٠١١	المنار
٠٩٥٠٩٤٠٩٣٠٩١٠٨٦٠٨١٠٨٠٠٧٩٠٧٤	
٠١٦٩٠١٤٤٠١٣٠٠١٢٩٠١٢٨٠١٢٧٠١٢٦	
٠١٧٨٠١٧٧٠١٧٦٠١٧٥٠١٧٤٠١٧٣٠١٧٢	
٠١٨٥٠١٨٤٠١٨٣٠١٨٢٠١٨١٠١٨٠٠١٧٩	
٠١٩٢٠١٩١٠١٩٠٠١٨٩٠١٨٨٠١٨٧٠١٨٦	
٠٢٠٥٠٢٠٤٠٢٠٣٠١٩٨٠١٩٧٠١٩٦٠١٩٤	
٠٢٢٢٢٠٢٢١٠٢١٩٠٢١٨٠٢١٣٠٢١١٠٢١٠	
٠٢٥٢٠٢٤٨٠٢٣٥٠٢٣٣٠٢٣٢٠٢٢٤٠٢٢٣	
٢٦١٠٢٦٠	
٩٦	المنابر
٢٤٤٠٢٤٣	منصور فهمي
٢٠٧٠٢٠٦	المنفلوطي
٥٥٠١٥٠١٢	المهدى
١٨٠٠١٧٩	الموالد
٢٣٩٠١٨٦	مؤتمر الأديان
٢٣٠	المؤتمر المصري
٢٤٧٠٧٥	موريسون
٨١	الموطأ



٩٥ ، ٨١	مولای ادريس
٩٥	مولای عبد العزيز
٢١٨ ، ٢١٦ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٨١	المؤيد
٢١٧	المؤيد الجديد
٨٨	ميور
٢٠٣ ، ٢٠٢	المويلحي
٢٢٩ ، ٢٢٧ ، ٢٢٤	مى
انظر برنار	ميشيل

## ن

١٢	ناصر الدين شاه الفرس
١٠٩ ، ١٢١ ، ١٤٦ ، وما بعدها ، ١٤٩	النبوة
١١٦ ، ١٤٢ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧	النبي
٢١٦ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠	النسائيات
١١٠	النسفي
٢٣٥	النصرانية
٢٣٨	النظام والعالم
٢٠٦	النظرات
٢٣٤	نظرات في كتب العهد الجديد
١١٢ وما بعدها ، ١٤٠	النفس
٢٤٧ ، ٢٥٣	نليتو
٦٢	نهیج البلاغة

## هـ

٢٣٨ ، ٢٣٩	هارتمان
٥٥	هارنجن
٢١٧ ، ١٠٥ ، ٨٤ ، ٨٢ ، ٨١	هانوتو
٢٢٣ ، ٢٢٧ ، ٢٣١	هدى شعراوي

١٦٩	هرجرونيه
٢٢٥، ٢١	الخلال
٠٧٦، ٧٣، ٦٩، ٦٦، ٦٣، ٤٢، ٣٨، ٢٣، ٢١	هورتن
٠ ١١٠، وما بعدها ١٠٠، ٩٩، ٩٥، ٩٤، ٩٠	
١٤٠، ١٣٩، ١٣٧، ١٣٦، ١٢٨، ١٢٣، ١١٤	
١٥٨، ١٤٤	
٢٠٩	هيجو
٢٤٢، ٢٣٦، ٢١٦، ٢١٥	هيكل

## و

٦٣، ٥٩	والى بيروت
انظر محمد فريد	وجدى
٢٣٦	الوجديات
١٥٠، ١٤٩	الوحى
٠ ١٩٨، ١٠٥، ٨٠، ٥٠، ٤٩، ٤٦، ٤٥، ٤٤	الوقائع المصرية
٢١٨، ٢٠٢	
٠ ٢١١، ١٧٧، ٥٣ وما بعدها	الوطنيون فى مصر
١٧٧، ٩٦	الوطنيون فى تركيا
١٥٠، ١٤، ١٢، ١٠	ولسون
١٩٤، ١٧٧، ٩٨	الوهابيون
١٩١	وهب بن منبه

## ى

٢٣٥	يسوع
١٦٨، ١٧	اليهودية

## دائرة المعارف الاسلامية

أوفى مرجع عن الحضارة الإسلامية وكل ما يتعلق بها  
من علوم وفنون وآداب وتراجم رجال وبها أكثر من  
٢٠٠٠٠ مادة مرتبة على حروف المجمع .

لا يمكن أن يستغنى عنها أديب أو باحث أو طالب علم  
وهي الموسوعة الكبرى التي اشترك في وضعها وتصنيفها  
كبار المستشرقين في حوالى نصف قرن باللغات الانجليزية  
والألمانية والفرنسية .

أما الترجمة العربية فتمتاز بالدقة والضبط والتحقيق وإيراد النصوص كما تمتاز برودود أعلام الفكر في مصر والشرق العربي.

وهي تصدر في أعداد دورية (عدد كل شهرين) وقيمة الاشتراك  
أعداد دورية داخل القطر المصري . ٤ قرشا { بما فيها أجرة البريد  
خارج . . . ٦٠ . }

و ثمن العدد الواحد ٨ قروش مصرية عدا أجرة البريد

خاطبوا لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلاميه

٣٠ شارع نوبار باشا - مصر - تليفون ٤١٣٧٥

# مفتاح كنوز السنة

وهو معجم تفصيلي وضع للكشف عن الأحاديث النبوية الشريفة المدونة في كتب الأئمة الأربعة عشر الشهيرة، وذلك بالدلالة على موضع كل حديث في صحيح البخاري وسنن أبي داود والترمذي والنسائي وابن ماجه والدارمي، ببيان رقم الباب. وفي صحيح مسلم وموطأ مالك ومسندي زيد بن علي وأبي داود الطيالسي ببيان رقم الحديث. وفي مسند أحمد ابن حنبل وطبقات بن سعد وسيرة بن هشام ومغازي الواقدي ببيان رقم الصفحات. مما يمكن الباحث من الوقوف على الحديث المطلوب بغير عناء.

وضعه بالانكليزية. أ. ي. فنسك

ونقله إلى العربية الأستاذ محمد فؤاد عبد الباقي

وهو في أكثر من ٥٤٠ صفحة من القطع الكبير

وثمنه ٦٠ قرشاً مصرياً

ويطلب من لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

ومن جميع المكاتب في العالم العربي

# أديب

بقلم الدكتور طه حسين

أستاذ الأدب العربي بالجامعة المصرية

وهي قصة رائعة أخاذة وصف فيها الدكتور طه حسين حياة أديب مصري كان يطلب العلم في الجامعة المصرية القديمة ثم سافر إلى فرنسا وعاش في باريس والتحق بجامعة السوربون . . .

ويتخلل ذلك وصف شائق لحياة هذا الأديب في ريف مصر وفي عاصمة مصر ثم في باريس مدينة العلم والفن والجمال وفي القصة رسائل ممتعة يتجلى فيها أسلوب الدكتور طه حسين وما يمتاز به من رشاقة العبارة ودقة التحليل ، وتعتبر هذه القصة بحق ألمع درة في الأدب المصري الحديث

ثمن النسخة ١٠ قروش مصرية عدا أجرة البريد  
وتطلب من لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية

٣٠ شارع نوبار باشا - مصر

تليفون ٤١٣٧٥

مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر بمصر  
١٩٣٥ - ١٣٥٣











Universitäts- und  
Landesbibliothek Bonn



0244333